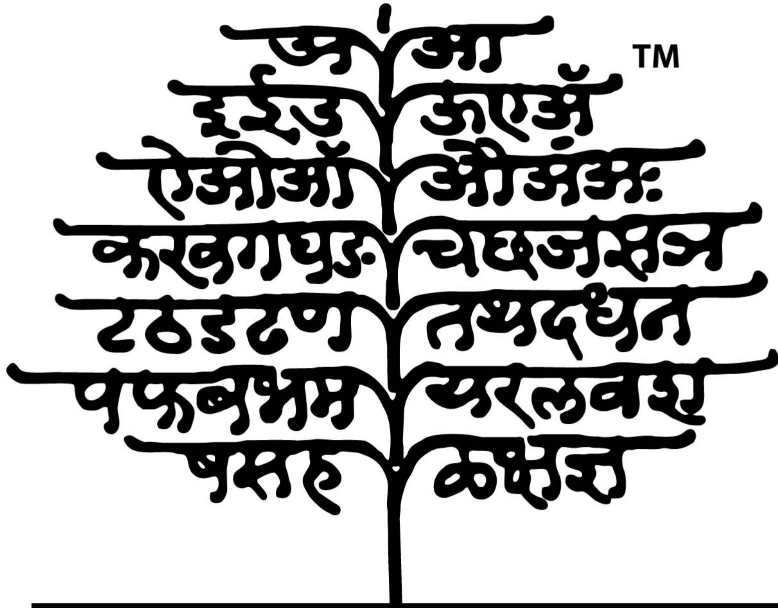


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १३ वें]   एप्रिल १९६०   [अंक ७

वार्षिक वर्गणी ९ रु.]   [किरकोळ अंक १ रु.





अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचें मासिक

नवभारत

वर्ष तेरावें | अंक सातवा

एप्रिल १९६०

संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत–श्री. हरि कृष्ण मोहनी–प्रा. वि. म. बेडेकर

प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हें मासिक श्री. म. शं. साठे यांनीं दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथें छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेंकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (ज. सातारा)

प्राज्ञपाठशाळा-मण्डळ ग्रंथमाला

धर्मकोश

संस्कारकाण्ड

भाग १ ला

सुपररॉयल साइज, पृष्ठसंख्या ९००, किंमत ४५ रु.

संस्कारकाण्डाचा प्रथम भाग प्रकाशित झाला आहे. या भागांत संस्कारांसंबंधीं सामान्य विचार, गोत्र, प्रवर व सापिण्ड्य यांसंबंधीं विस्तृत शास्त्रार्थ, विवाहकाल, विवाहाचे प्रकार इत्यादि विषय आलेले आहेत. धर्मशास्त्राचा आधुनिक पद्धतीनें संशोधन करणाऱ्या संशोधकांस व प्राचीन पण्डित-याज्ञिक यांसही हा भाग अत्यंत उपयुक्त असल्यामुळें संग्राह्य आहे.

मिळण्याचें ठिकाण -- प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

[जि० उत्तर सातारा]

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

क्रुश्चेव्हचें वर्ष

"स्विस् रिव्ह्यू ऑफ् फॉरेन अफेअर्स्" च्या फेब्रुवारी १९६० च्या अंकांत सुप्रसिद्ध स्पॅनिश तत्त्ववेत्ते व परागंदा झालेले मुत्सद्दी साल्वादोर द मदारियागा यांचा एक मार्मिक लेख प्रसिद्ध झाला आहे. त्याचा थोडक्यांत सारांश येथें देत आहोंत :

१९५९ हें वर्ष इतिहासांत "क्रुश्चेवचें वर्ष" म्हणून मानलें जाईल. तिसऱ्या लाल झारची सत्ता, स्वरूप व अर्थ हीं या वर्षांत अधिक निश्चित झालीं आहेत. निरनिराळे वळसे घेऊन रशियाचें नांव त्यांतील महत्त्वाचीं अक्षरें वेगळ्या रीतीनें मांडून कायम झालें, (यू. आर. एस्. एस्.) आणि त्यांत त्याच्या प्रतीकात्मक प्रण्याची (ursvs) खूणहि कायम राहिली; त्याचप्रमाणें अनेक वळणें घेऊन रशियाची राजकीय व्यवस्थादेखील परंपरागत "बादशाही" स्वरूपावरच आली आहे; आणि जुन्या झारशाहींत परिचित झालेले दरबारी कट, खून, व हद्दपारीचें तंत्र तेथें प्रत्ययास येऊं लागलें आहे.

क्रांतिपूर्व काळांत इतिहासकार "प्रतिगामी" झार व "उदारमतवादी" झार असा भेद करीत असत; तथापि या दोन्ही संज्ञांचा अर्थ "अनियंत्रित सत्ते"च्या मर्यादांतच लावायचा असा संकेत होता. "उदार" झार म्हणजे विशेष न चढणारी 'व्होडका'–तात्पर्य ती एक पूर्णतया सापेक्ष कल्पना असे. आधुनिक घटनांचा अर्थ लावूं पाहाणाऱ्या इतिहासकारांपुढेंहि तोच प्रश्न आहे. "प्रतिगामी" स्टालीन, "सनातनी" लेनीन व "उदार" क्रुश्चेव्ह असा तरतम भेद ते करू शकतात.

हा केवळ शब्दांचा खेळ नव्हे. तिसऱ्या लाल झारनें स्वतःभोंवतीं निर्माण केलेल्या या "उदार" तेच्या वलयामुळें त्याचें व्यक्तिमत्त्व हें कम्युनिझमचें अत्यंत धोक्याचें शस्त्र ठरण्याचा संभव आहे. ब्रिटनमध्यें पंचाहत्तर टक्के व अमेरिकेंतील पन्नास टक्के लोकमताची धार त्यामुळें बोथट झाली आहे. लोक नव्या युगासंबंधीं बोलूं लागले आहेत, नव्या आशा बाळगूं लागले आहेत, आणि आणीबाणीचा प्रसंग नाहींसा होत आहे असें समजत आहेत. पूर्वपश्चिम संबंधांतील ताण कमी करण्याची भाषा तिसरा लाल झार बोलतो हें खरें; परंतु ती कल्पना स्टालीनइतकीच त्याच्याहि विचारांपासून दूर आहे. शिवाय, लाल झारांपैकीं हा तिसरा झार अत्यंत चलाख व हुषार आहे. लेनीन हा एक अलौकिक बुद्धिमान पुरुष (जीनियस) होता असा परंपरेनें दृढावलेला समज आहे. तथापि पूर्वग्रहरहित दृष्टीनें त्याचें चरित्र पाहिल्यास तो योग्य वाटत नाहीं. त्याची इच्छाशक्ति इतकी भयंकर प्रबळ होती कीं त्यामुळें त्याच्या कृतींतून सर्जन पूर्णतया नाहींसेंच झालें होतें. यामुळें एका आशादायी क्रांतीचा विध्वंस करून त्यानें आपल्या देशाला एका तुरुंगांतून सरळ दुसऱ्यांत नेऊन टाकलें. आणि स्टालीन हा तर इतका माथेफिरू निघाला कीं त्याच्यापुढें लेनीन अगदीं सूज्ञ वाटावा! तथापि क्रुश्चेव्ह हा एक पक्क्या मनाचा गृहस्थ आहे; अगदीं पक्का, चलाख व अचुक दृष्टीचा. यामुळें विविध घटनांचें मूल्यमापन करण्याचें व सतत बदलणाऱ्या परिस्थितीचें आव्हान स्वीकारण्याचें सामर्थ्य त्याच्या ठिकाणीं आहे. स्वतंत्र जगाला अजून इतका भयंकर विरोधक कधींच समोर नव्हता, असें म्हटलें पाहिजे.

विरोधक हाच, चमत्कारिक वाटला तरी, खरा महत्त्वाचा मुद्दा आहे. आतांपर्यंतच्या त्याच्या छोट्याशा कारकिर्दींत हा तिसरा लाल झार इतका यशस्वी झाला आहे कीं त्यामुळें तो विरोधक नव्हेच असें मानणारांची संख्या वाढूं लागली आहे. आणि 'शांतता' या शब्दाचा साक्षेपी उपयोग करून त्यानें हें यश मिळवलें आहे. सर्व राजकीय शब्दकोषांत असा दुसरा शब्द नाहीं. माणसाला आळशी बनवणाऱ्या अंतःप्रेरणांना तो आवाहन देतो; व चिकित्सक बुद्धि त्यायोगें निद्राविवश होते; माणसाची स्वार्थबुद्धि त्यामुळें जागृत होते व त्यामुळें त्रयस्थ व्यक्ती वा राष्ट्रें





यांच्या हिताचा विचार त्याला सुचेनासा होतो. इंद्र-धनुष्य हच पुलासारखें वाटूं लागतें व खालील खोल गर्तेकडे लक्ष न जातां सामान्य माणसास पूर्व पश्चिमें-तील अंतर नष्ट झाल्याचा भास होतो.

दोन्ही 'जगां'ना शांतता हें एक कृत्रिम सामान्य ध्येय वाटूं लागतें व आपण एकाच ध्येयामागें लाग-लेले सहभागी आहोत असा भ्रम निर्माण होतो. "आपणा दोघांना शांतता हवी आहे; नाहीं कां? तर मग आपण दोघेहि त्यासाठीं प्रयत्न करूं या;" अशा प्रकारची राजकीय हवा निर्माण करण्यांत क्रुश्चेव्ह यशस्वी झाला आहे. शिखरपरिषद्, ब्रिटन अमेरिकेचे त्याचे दौरे या सर्वांचा हेतु हाच आहे. आणि तो सर्वथैव असत्य आहे. कारण दोघांना हव्या असलेल्या शांततेचें स्वरूप अगदीं भिन्न भिन्न आहे.

कशाप्रकारची शांतता? आणि त्यासाठीं किंमत काय द्यायची? हंगेरी, पूर्व जर्मनी, लाटविया इत्यादि प्रदे-शांत शांतता नांदत आहे असें क्रुश्चेव्ह यांस वाटतें काय? जेव्हां जगांत शांतता नांदावी म्हणून तो आवा-हन करतो तेव्हां, निदान त्याच्या लष्करी नियंत्रणा-खालील जगापुरतें तरी, स्वातंत्र्यावांचूनचेंच जग त्याला अभिप्रेत असल्याचें दिसून येतें; व खरी शांतता कशास म्हणावें याचा त्याला गंधहि नाहीं असें म्हणावें लागतें. परंतु स्वतंत्र जगाला तरी ती माहीत पाहिजे; कारण, शिखर परिषदेची पूर्वतयारी पाहिल्यास हीं सारीं राष्ट्रें आपली स्वातंत्र्याची भूमिका सोडून क्रुश्चेव्हच्या शांत-तेच्या भूमिकेकडे जात असलेलीं दिसून येतात. पॅरिस येथें भरलेली चार राष्ट्रप्रमुखांची परिषद् हा तेथें गैर-हजर असलेल्या लाल झारचाच विजय होता. लोकशाही राष्ट्रांच्या नेत्यांमध्यें फूट पाडण्यांत आजवर कोणालाहि मिळालें नाहीं इतकें यश क्रुश्चेव्हला मिळालें आहे. ब्रिटनच्या दोन्ही राजकीय पक्षांनीं, मोटारी व 'फ्रिजि-डेयर' विकण्यास सोकावलेल्या मनोवृत्तीमुळें परराष्ट्रीय धोरणाची प्रेरक शक्ति म्हणून स्वातंत्र्याऐवजीं शांतते-लाच उचलून धरलें आहे. अमेरिकेंत दर चार वर्षांनीं होणारा अध्यक्षीय निवडणुकीचा राजकीय खेळ जवळ येत आहे व म्हणून शांतिपाठ सुरूं झाला आहे. जनरल द गोल व डॉ. अॅडेनॉवर हेच काय ते मूल्यांशीं एक-निष्ठ असून "शांततेआधीं स्वातंत्र्य" ही भूमिका घेत आहेत. व त्यांचें म्हणणें योग्यहि आहे. स्वातंत्र्यावांचून शांती हें एक ढोंग आहे; असत्य आहे.

तथापि अजूनहि धोका कायम आहे. अॅडेनॉवरनें घेतलेल्या भूमिकेमुळें बर्लिनचें स्थान अजून कायम असलें तरी शिखरपरिषदेंत त्याबाबत कोणतेंच अनिष्ट नवल प्रत्ययास येणार नाहीं असें नाहीं. कारण, डॉ. अॅडेनॉवर हे तेथें हजर असणार नाहींत. पॅरिसच्या चर्चेत भाग घेणारांच्या प्रामाणिकपणाबद्दल येथें संशय अभिप्रेत नाहीं. पण तात्पुरत्या कारणास्तव शब्दांचे अर्थ या वा त्या दिशेनें ताणतां येतात. खरी अडचण म्हणजे लोकशाही राष्ट्रें आपल्या खऱ्या हेतूविषयीं संशयीं अवस्थेंत क्रुश्चेव्हसमोर येतील ही आहे.

लोकशाही राष्ट्रांनीं आजवर कोठेंहि तीं स्वातंत्र्या-करितां लढत आहेत असें निःसंदिग्धपणें म्हटलेलें नाहीं. जोंवर पूर्व युरोपांतील राष्ट्रांना स्वतंत्रपणें आपलें मत व्यक्त करतां आलें पाहिजे असा स्पष्ट आग्रह हीं राष्ट्रें धरीत नाहींत तोंवर परिस्थिती अशीच चिघळत जाणें व शेवटीं तिच्यांतून लोकशाही राष्ट्रांच्या स्वातं-त्र्याला धोका निर्माण होणें अपरिहार्य वाटतें.

पूर्व युरोपविषयीचे चार अपसिद्धांत

पूर्व युरोपविषयक धोरण ठरवितांना पाश्चात्य राष्ट्रांत कांहीं ठराविक अपसिद्धांत व चुकीचे आडाखे आढळतात; व त्यांचा पगडा नष्ट झाल्यावांचून योग्य धोरणांची आखणी होणें अशक्य आहे ही भूमिका "असेंब्ली ऑफ कॅप्टिव्ह युरोपियन नेशन्स" च्या मासिक पत्रिकेच्या डिसेंबर १९५९ च्या अंकांत मांडण्यांत आली आहे. तिचा थोडक्यांत सारांश येथें देत आहोत.

सिद्धांत पहिला : आपल्या नियंत्रणाखालीं असलेल्या राष्ट्रांवरील कब्जा सोविएट युनियन कधींहि सोडणार नाहीं; त्याऐवजीं सर्वंकष युद्धाचा धोका देखील पत्करील. या सिद्धांताच्या प्रभावामुळेंच १९५६ सालीं हंगेरींतील उठावास कसलेंहि परिणामकारक साहाय्य केल्यास त्यांतून युद्धाचा धोका उद्भवेल अशी भीति पाश्चात्य राष्ट्रांना वाटत होती.

ता. १ डिसेंबर १९५९ रोजीं हंगेरियन कम्युनिस्ट पक्ष-परिषदेपुढें भाषण करतांना क्रुश्चेव्ह म्हणाला : "लाल सैन्याला आगेकूच करण्याचा हुकूम देण्यास आम्ही बराच वेळ कांकूं करीत होतो. अशा हुकुमामुळें





अखेरीस अमेरिकेशीं युद्ध करण्याची पाळी येईल असा मोलॅटोव्ह, मेलेंकॉव्ह, कागानोविच् इत्यादि प्रेसिडियमच्या सभासदांना धोका वाटत होता. अण्वस्त्रांच्या बाबतींत आम्ही अमेरिकेइतके प्रबळ नसल्यामुळें माघार घेण्याचाहि प्रसंग येईल असें ते म्हणत होते. व तसें झाल्यास पूर्ण ब्रेअब्रू होऊन सर्वत्र प्रचंड उठाव होईल व तो ताब्यांत ठेवणेंदेखील अशक्य होऊन जाईल असा धोका होता. उलट, हंगेरींत लष्करी अधिक्षेप केल्यानें युद्धाचा धोका निर्माण होईल असें मुळींच नाहीं असें माझें मत होतें; व प्रत्यक्ष घडलेल्या घटनांनीं तें खरें असल्याचें सिद्ध केलें आहे. या अधिक्षेपामुळें पाश्चात्यांवर विश्वास ठेवतां येत नाहीं, सोविएट युनियन मात्र पूर्णतया विश्वासार्ह आहे असें दर्शविण्याची संधी मिळाल्याचा निर्वाळाहि क्रुश्चेव्हनें याच भाषणांत अप्रत्यक्षपणें दिला आहे.

दुसरा सिद्धांत : सोविएट राज्यकर्त्यांच्या दृष्टीनें रशियाच्या संरक्षण योजनेंतील पूर्व युरोप हा आघाडीचा प्रदेश असून, रशियावर पाश्चात्यांकडून मुळींच हल्ला होणार नाहीं अशी खात्री पटल्यावांचून तो सोडण्यास ते कधींहि तयार होणार नाहींत.

ता. २ डिसेंबर १९५९ रोजीं बुडापेस्ट येथें केलेल्या एका भाषणांत क्रुश्चेव्ह म्हणाला : "बाह्य साम्राज्यवादी शक्तींकडून समाजवादी जगाला इतःपर कसलाहि धोका नाहीं. आमचें सामर्थ्य त्यांच्यापेक्षां अधिक आहे." वरील सिद्धांत खरा असता तर सोविएट युनियनने पूर्व युरोपवरील ताबा सोडण्याची तयारी कधींच दाखवली असती. दुर्दैवानें हें खरें नाहीं. पूर्व युरोप ही सोविएटची संरक्षक भिंत नव्हे; पश्चिम युरोपच्या अनुरोधानें ती एक मान्याची जागा आहे.

तिसरा सिद्धांत : पूर्व युरोपमधील परिस्थितीवर परिणाम करतां येईल वा ती बदलतां येईल असें सामर्थ्य पाश्चात्यांजवळ नाहीं.

तथापि हा सिद्धांत क्रुश्चेव्हला मान्य असल्याचें दिसत नाहीं. पाश्चात्य राष्ट्रांचें पूर्व युरोपांतील घटनांवर परिणाम करण्याचें सामर्थ्य अत्यंत मोठें असून त्यांची इच्छाहि तीच आहे. "समाजवादी" राष्ट्रांना एकएकटीं नष्ट करण्याचा साम्राज्यवाद्यांचा हेतु आहे. हा धोका आपण सतत डोळ्यासमोर ठेवला पाहिजे व साम्राज्यवाद्यांचीहि आशा पुरी होऊं देतां कामां नये, असा इशारा तो देतो. त्याच्या भाषणांवरून पूर्व युरोपसंबंधीं विचार करतांना पाश्चात्य राष्ट्रें हा एक अत्यंत महत्त्वाचा व सामर्थ्यवान घटक आहे, असें त्याचें मत वेळोवेळीं स्पष्ट होतें व तें देखील पाश्चात्यांच्या पडखाऊ धोरणाच्या पार्श्वभूमीवर. ही गोष्ट अत्यंत महत्त्वाची म्हणून नमूद करणें आवश्यक आहे.

सिद्धांत चौथा : आंतरराष्ट्रीय संबंधांतील ताण कमी झाल्यानें राज्ययंत्रणेची पकड काहींशी सैल होईल व सोविएटच्या ताब्यांतील राष्ट्रांनाहि हळुंहळूं मोकळें होण्यास अवसर मिळूं लागेल.

बुडापेस्ट येथील हंगेरीयन कम्युनिस्ट पक्षाच्या परिषदेनें व पोलंडमधील अलीकडच्या घटनांनीं हा सिद्धात चुकीचा असल्याचें सिद्ध केलें आहे. आंतरराष्ट्रीय संबंधांतील 'ताण' कमी झाल्यानें सोविएट पकड सैल न होतां अधिक पक्की होते असा अनुभव आला आहे.

क्रुश्चेव्हनें या बाबतींत दोन महत्त्वाचे मुद्दे स्पष्ट केले आहेत. तो म्हणतो : "समाजवादी रचनेच्या काळांत वर्गकलह सौम्य न होतां अधिकच तीव्र बनतो व त्यामुळें कामगार हुकमतीची कल्पना अधिकच अर्थपूर्ण बनते. तसेंच कामगारांचें आंतरराष्ट्रीयत्व (प्रोलेटेरियन इंटरनॅशनालिझम्) हें एक सनातन व मूलभूत तत्त्व आहे. हें तत्त्व म्हणजे जागतिक कम्युनिस्ट आंदोलनाचा आधारच होय."

यांतील पहिल्या मुद्यामुळें दडपशाहीचें समर्थन होऊं शकतें. दुसरें तत्त्व सोविएट वर्चस्वाला वैचारिक अधिष्ठान पुरवतें. पूर्व युरोपीय राष्ट्रांत अलीकडच्या काळांत दोहोंचाहि भरपूर प्रत्यय आला आहे. एकीकडे दडपशाहीचें प्रमाण सतत वाढतच गेलें आहे. व दुसरीकडे ज्या कांहीं थोड्याबहुत तात्पुरत्या सवलती या राष्ट्रांना व तेथील जनतेला मिळाल्या असतील त्या सर्व बाह्य व अंतर्गत दडपणामुळेंच ! आंतरराष्ट्रीय 'ताण' कमी होणें म्हणज हा दुसरा घटक पूर्णतया नाहींसा होणें हें ध्यानांत घेतलें पाहिजे.

वाळवंटाचा बगीचा

इस्रायलमधील बैत दागान येथील शेतकी संशोधन केंद्रांतील "इकॉलजी" विभागाचे प्रमुख डॉ. ह्यूगो बॉइको यांनीं कोरड्या जमिनींत समुद्राच्या पाण्याच्या साहाय्यानें अन्नधान्यें व औद्योगिक कच्चा





माल पिकवण्याचे प्रयोग यशस्वी झाले असल्याची घोषणा केली आहे. अशा प्रकारच्या जमिनींत दोनशें निरनिराळीं पिकें काढतां येतील असा त्यांचा दावा आहे. जगांतील सगळीकडच्या कोरड्या जमिनींत पिकें काढण्यासाठीं या संशोधनाचा उपयोग होऊं शकेल व अशा प्रकारची सुमारें एक कोटी चौरस किलोमिटर (१ चौ० किलोमिटर = ·३८६१ चौ. मैल) इतकी जमीन लागवडीखालीं येऊं शकेल. १९४७ पासून हे प्रयोग सुरूं होते व आतां अनेक शास्त्रज्ञ निरनिराळ्या प्रदेशांतील स्थानिक परिस्थित्यनुसार त्यांचा उपयोग करून घेण्याचे यत्न करीत आहेत. डॉ० बॉइको यांना या कार्यांत त्यांच्या पत्नीचें महत्त्वाचें साहाय्य मिळालें आहे. लिंबू, संत्रीं, मोसंबीं, डाळिंब, अंजीर, खजूर, कोबी, बीट, कापूस व इतर अनेक प्रकारचें उत्पादन अशा प्रकारें होऊं शकतें हें सिद्ध झालें आहे.

समुद्राच्या वा खारट पाण्याच्या साहाय्यानें कोरड्या वा रेताड जमिनींत अन्नधान्याचें पीक काढतां येतें हा या संशोधनांतील महत्त्वाचा भाग आहे. धान्याच्या जातीच्यात 'ॲग्रोपिरम् जेन्शियम्'' (Agropyrum junceum) नें डोळा भरून हें साध्य होतें असा डॉ० ह्यूगो यांचा दावा आहे. हवेच्या साहाय्यानें समुद्रावरून आलेल्या व लगतच्या रेताड जमिनींत स्थिरावलेल्या ओलाव्यांतील क्षारद्रव्यांची परीक्षा करून समुद्राच्या पाण्यानें पिकें काढण्याची असंभाव्यता शास्त्रज्ञ आजवर सिद्ध करीत; व हें रूढ समजुतींना धरूनच होतें. या पद्धतीमुळें जमिनीच्या पृष्ठभागावर क्षारयुक्तता बऱ्याच मोठ्या प्रमाणांत आढळून येई; व पिकें काढणें अशक्य होई. तथापि डॉ० बॉइको यांनीं प्रत्यक्ष समुद्राचें पाणी पिकांना घालण्याचा उपक्रम सुरूं केल्यानंतर ही क्षारयुक्तता कमी होऊं लागल्याचें दिसून आलें. रोज अशा प्रकारचा पाण्याचा पुरवठा सुरूं ठेवल्यानें क्षारद्रव्यें खालीं जाऊं लागलीं व पृष्ठभागावरील पाण्यांतील क्षारद्रव्यें कमी होऊं लागलीं. पृष्ठभागावर क्षारसंचय होत नाहीं असें दिसून आलें. उलट पृष्ठभागावरील क्षारद्रव्यें खालीं जातात व जमिनीखालील जलप्रवाहाबरोबर परत सागराकडे परततात असें दिसून आलें. डॉ. बॉइको यांनीं शोधून काढलेल्या पद्धतीप्रमाणें ज्या पिकांचीं मुळें फारशीं खोलवर जात नाहींत अशीं अनेक पिकें रेताड जमिनींत काढणें शक्य आहे असें दिसून आलें आहे. डॉ. व श्रीमती बॉइको यांनीं इस्रायलमध्यें सहा निरनिराळ्या संशोधन-केंद्रांत केलेल्या यशस्वी प्रयोगावरून हें स्पष्ट झालें आहे.

याखेरीज एखाद्या विशिष्ट प्रदेशांत उपलब्ध असलेल्या पाण्याचें प्रमाण अजमावण्याची एक नवीन पद्धतहि डॉ. बॉइको यांनीं शोधून काढली आहे. निसर्ग प्रमादशील नसतो हें तत्त्व तिच्यांत आधारभूत धरलें आहे. एखाद्या ठिकाणीं तेथील ज्ञात हवामानाच्या व पाणीपुरवठ्याच्या अवस्थेंत जेव्हां एखादें झाड वाढतें तेव्हां त्याच्या वाढीस तेथील परिस्थिति अनुकूल आहे असेंच समजलें पाहिजे. त्याचप्रमाणें एखाद्या प्रदेशांत आढळणाऱ्या झाडझुडपांवरून त्यांना आवश्यक असलेल्या किमान पुरवठ्याइतकें पाणी तेथें उपलब्ध असलेंच पाहिजे असें म्हणतां येतें. हें तत्त्व ''हायड्रो-इंजिनियर्स'' ना अत्यंत उपयुक्त ठरूं शकेल असें दिसून आलें आहे.

भारतांतील ब्रिटिश भांडवल

भारतांत ब्रिटनचें खाजगी व सरकारद्वारां किती भांडवल गुंतलेलें आहे ? तें वाढत आहे काय व असल्यास कोणत्या दिशेनें ?

खाजगी क्षेत्राविषयीं अद्यावत व निश्चित आकडे उपलब्ध नाहींत. हुंडणावळीनें पौंडाशीं संलग्न असलेल्या प्रदेशांतील (स्टर्लिंग एरिया) कोणत्याहि राष्ट्रांत भांडवल गुंतवण्याची ब्रिटिश भांडवलदारास पूर्ण मुभा आहे; अशा कोणत्याहि राष्ट्राकडे निर्यात होणाऱ्या भांडवलावर सरकारी नियंत्रणें नाहींत. म्हणून ब्रिटनमध्यें त्याविषयींचे अधिकृत आकडे मिळत नाहींत. तथापि रिझर्व बँकेद्वारां वेळोवेळीं भारतांतील परकीय भांडवलाविषयींचे आकडे प्रसिद्ध केले जातात. जून १९५९ च्या प्रकाशनांत १९५७ सालपर्यंतचे आकडे प्रसिद्ध झाले आहेत; त्यावरून भारतीय राष्ट्रीय विकास-कार्यांत परकीय राष्ट्रांपैकीं ब्रिटननें सर्वांत अधिक वाटा उचलल्याचें दिसून येतें. कोलारच्या सुवर्णखाणींचें राष्ट्रीयीकरण, विमा व्यवसायाचें राष्ट्रीयीकरण, व मिळवलेल्या रुपयांतील नफ्याचा पुनर्वापर इत्यादि भांडवली विनिमय घटवणाऱ्या गोष्टी जमेस धरून १९५६ ते ५७ च्या दरम्यान ब्रिटिश भांडवलांत ६ कोटी ३३ लक्षांची नक्त वाढ झालेली दिसते. १९५७ च्या

अखेरीस भारतांत एकूण परकीय भांडवल ५५५ कोटी ५७ लक्ष रुपये होतें व त्यांत ४१२ कोटी ७० लक्ष नुसतें ब्रिटनचें होतें.

ही रक्कम आतां वाढलेली आहे. इतर खाजगी कारखान्यांची वाढ बाजूस ठेवली तरी आसाममधील तेलवाहू नळांत बर्मा ऑइलनें गुंतवलेले २५ कोटी व दुर्गापुर पोलाद कारखान्यांत खाजगी कर्जेरूपानें मिळालेले १५ कोटी ३ लक्ष हे आकडे सहज नजरेंत भरण्यासारखे आहेत. त्याचप्रमाणें यंत्रें, औषधें, टायर्स, रासायनिक द्रव्य, प्लॅस्टिक इत्यादींच्या कारखान्यांतून बरेंच खाजगी भांडवल गुंतवलें गेलें आहे.

सरकारी पातळीवरून दुर्गापूर पोलाद कारखान्यासाठीं १९५६ सालीं २० कोटी, दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेसाठीं १९५८ सालीं ३८ कोटी, त्याच निमित्तानें १९५९ सालीं २५ कोटी ३ लक्ष; व आसामांतील तेलवाहू नळांसाठीं १९५९ सालीं ४ कोटी; अशीं एकूण ८७ कोटी ३ लक्ष रु. चीं चार मोठीं कर्जें मिळालीं आहेत. त्यांतील ५८ कोटी प्रत्यक्ष खर्ची पडले असून २९ कोटी ३ लक्ष रु. चा खर्च होत आहे. ब्रिटिश सरकार ज्या दरानें कर्ज उभारतें तोच दर अधिक थोडासा व्यवस्थाखर्च या कर्जावर आकारण्यात यावयाचा आहे. १९६५ ते ८० या काळांत परतफेड व्हावयाची असून त्यांतील बव्हंशीं भाग १९६९ नंतरच परत करावयाचा आहे.

ब्रिटन व भारत यांच्यांतील हुंडणावळीचा व्यवहार दोन्ही राष्ट्रांच्या दृष्टीनें अत्यंत महत्त्वाचा आहे. एप्रिल १९५६ ते मार्च १९५९ या काळांत आपल्या परदेशी चलनाच्या गंगाजळींतून भारतानें ५३० कोटी रु. खर्च केले. ही रक्कम पौंडी चलनांतच खर्च झाली आहे. आर्थिक परिभाषेंत बोलायचें झाल्यास हा सर्व बोजा ब्रिटिश उत्पादनावरच पडला आहे. त्याचप्रमाणें स्वातंत्र्य देताना केलेल्या करारानुसार ब्रिटननें भारताला देऊं केलेल्या पेन्शन फंडाची फेड १९५८ पासून अधिक झपाट्यानें करण्याचा उपक्रम ब्रिटननें सुरू केला. मूळ करारानुसार ही रक्कम १९५५ ते ६४ या काळांत वार्षिक हप्त्यांनीं परत करायची होती. तथापि वरील उपक्रमामुळें अपेक्षित हप्त्यापेक्षां २९ कोटी ३ लक्ष रु. अधिक रक्कम भारताला मिळाली आहे.

याखेरीज अनेक कारागिरांच्या तंत्रविद्येच्या शिक्षणखर्चाच्या निमित्तानें ब्रिटननें मदत केली आहेच. अशा शिक्षण घेतलेल्या लोकांची संख्या आजवर एक हजाराहून अधिक झाली आहे. याशिवाय १९५० ते ५९ च्या दरम्यान विविध संशोधनसंस्थांना साधनसामुग्रीच्या रूपानें सुमारें ४१ लक्ष ६० हजार रु. चें साहाय्यहि ब्रिटननें केलें आहे. तज्ञांच्या शिक्षणखर्चाचा मात्र निश्चित अंदाज काढणें कठीण आहे.

मूलगामी लोकशाहीची कैफियत :

ता. २७ ऑक्टोबर १९५८ रोजीं पाकिस्तानमध्यें लोकशाही नष्ट होऊन लष्करी अंमल सुरू झाला. त्यांतून अखेरीस काय निष्पन्न होणार यासंबंधीं अनेक तर्कवितर्क लढवले जात होते. आणि शेवटीं तेथें ' बेसिक डेमॉक्रसी " म्हणजे मूलभूत लोकशाहीची उभारणी होत आहे असें आतां सांगण्यांत येत आहे. या "लोकशाही"चें स्वरूप व तिची पार्श्वभूमी स्पष्ट करणारा श्री. महंमद अझीमखान तोरु यांचा एक लेख "पाकिस्तान रिव्ह्यू" या मासिकाच्या फेब्रुवारी १९६० च्या अंकांत प्रसिद्ध झाला आहे. त्याचा थोडक्यांत सारांश येथें देत आहोत :

वांशिक, आर्थिक व सांस्कृतिक विविधतेमुळें आणि राजकीय पक्षोपपक्षांच्या अमर्याद सत्ताकलहामुळें ब्रिटिश पद्धतीची संसदीय लोकशाही पाकिस्तानमध्यें पराभूत झाली. सामान्य जनतेला अडाणीपणामुळें आपलें मत मोकळेपणानें व्यक्त करणें अशक्य झालें व नेत्यांचें प्रतिनिधित्व नाहींसें झालें. जनतेशी जुळवून घेण्यास सर्वस्वीं असमर्थ असलेल्या नोकरशाहीची वाढ हा आणखी एक नमूद करण्याजोगा घटक आहे.

१९५८ च्या क्रांतीनंतर अस्तित्वांत आलेल्या व्यवस्थेस "मूलभूत लोकशाही" असें म्हटलें जातें. या नव्या व्यवस्थेत मतदानाचें मूल्य व उपयोग याविषयीं जनतेस शिक्षण मिळतें. जनता व शासनव्यवस्था एकमेकांजवळ येतात; व लोकहिताचीं कामें सुकर होतात. राज्याच्या धोरणाचें स्वरूप ठरविणें व त्यांची अंमलबजावणी करणें या दोन्ही कामांत लोक सहभागी होऊं शकतात. अधिकाधिक लोकांना स्थानिक कारभारांत भाग घेतां येतो; व केंद्रीय व स्थानिक शासनाचा दुवा परिणामकारक रीतीनें जोडला जातो.

सामान्यतः लोकशाहींत पायापासून आरंभ होतो खरा; पण तेथून एकदम शिखराची रचना केली जाते. त्याज्य ठरलेल्या पाकिस्तानी राज्यघटनेंत देखील असाच संसदेचा सुंदर डोलारा तयार करण्यांत आला होता. तथापि कसलाच पाया नसल्याकारणानें तो अधांतरींच लोंबकळत होता. मूलभूत लोकशाहीची कल्पना याच्या अगदीं उलट आहे. आजच्या अवस्थेंत बहुसंख्य जनतेला गुंतागुंतीचे राजकीय प्रश्न समजूं शकत नाहींत. यामुळें व त्यांच्या प्रचंड संख्येमुळें, आपले हितसंबंध योग्य रीतीनें आकलन केलेल्या व त्यांचें अर्थपूर्ण रक्षण प्रामाणिकपणें करूं इच्छिणाऱ्या प्रतिनिधींची निवड लोकांनीं करणें आवश्यक ठरतें. अशा प्रकारची निवड व्हावी म्हणून एक तर प्रतिनिधी लोकहिताबाबत दक्षता व निष्ठा बाळगणारे असले पाहिजेत व दुसरें म्हणजे ज्यांच्यांतून ही निवड करायची त्यांचे गुणावगुण जनतेला संपूर्ण माहीत असले पाहिजेत.

मूलभूत लोकशाहीची उभारणी या पार्श्वभूमीवर झाली आहे. तिचा पाया "युनियन कौंसिल" हा आहे. सुमारें दहा ते पंधरा हजार लोकसंख्या होईल इतक्या खेड्यांचें हें कौंसिल बनतें; व त्यांत एक ते दीड हजार लोकांना एक या प्रमाणांत प्रतिनिधित्व असतें. या लोकनियुक्त प्रतिनिधींबरोबरच त्यांच्या निम्म्याइतके बिनसरकारी पण सरकारनियुक्त सभासदहि त्यांत असतील. विशिष्ट हितसंबंधांचे प्रतिनिधी म्हणून त्यांची नेमणूक होते. कौंसिलचा अध्यक्ष सभासदांनींच निवडायचा आहे. शासन, न्यायदान व समाजकार्य अशीं तीन प्रकारचीं कामें कौंसिलनें करायचीं आहेत व त्यासाठीं जमीनजुमला, शेतीचें उत्पादन, गुराढोरांची आयात, वाहनें व होड्या यांजवर कर लादण्याचा अधिकार त्यांना देण्यांत यावयाचा आहे. समाजकार्यासाठीं श्रमाच्या रूपानें कर लादणें, त्याचप्रमाणें व्यवस्थेसाठीं अधिक पोलिसदल ठेवल्यास व सामाजिक उपयुक्ततेचीं कामें हातीं घेतल्यास त्यासाठींहि कर बसवतां येतील.

शासन, स्थानिक स्वराज्य संस्थांचीं कार्यें, खेड्यांना साहाय्य, सहकारी चळवळ इत्यादि कार्यक्षेत्रें कौंसिलकडे सोंपविण्यांत आलीं आहेत. त्याचप्रमाणें आपापल्या क्षेत्रांतील तीन वडिलधाऱ्या मंडळींचें "कोर्ट" स्थापन करण्याचा त्यास अधिकार असून कांहीं कायद्यानुसार न्यायदान करण्याचा अधिकार या कोर्टांना देण्यांत यावयाचा आहे. प्रत्येक कौंसिल आपापलें अंदाजपत्रक तयार करणार आहे.

पाकिस्तानच्या नागरी प्रजेला स्थानिक स्वराज्याचा दीर्घकालीन अनुभव आहे. अलिकडे कांहीं वर्षें राजकीय वर्चस्वामुळें म्युनिसिपालट्या व जिल्हाबोर्डें यांचा कारभार सरकारी ताब्यांत अनेकवेळां गेला असला तरीदेखील एकंदरींत प्रजेला हें क्षेत्र परिचित आहे. मूलभूत लोकशाहींतहि लोकनियुक्त व सरकारनें नेमलेले अशा दोन्ही प्रकारच्या सभासदांचें मिळून बनलेलें डिस्ट्रिक्ट कौंसिल आहे. त्याचप्रमाणें तालुका कौंसिलची तरतूदहि तिच्यांत आहे.

डिस्ट्रिक्ट वा जिल्हा कौंसिलच्या कामाचे दोन स्थूल भाग पाडतां येतील. एक त्यांनीं करावयाचीं सक्तीचीं कामें व दुसरा ऐच्छिक कामें. शिक्षण, सामाजिक व आर्थिक कल्याणकारी कामें, सार्वजनिक आरोग्य व बांधकामें या सर्व क्षेत्रांची सक्तीचीं कामें म्हणून योजना करण्यांत आली आहे.

यानंतरची श्रेणी म्हणजे प्रादेशिक कौंसिल ही होय. यांचे सभासद देखील वरील प्रमाणेंच अंशतः म्युनिसिपालट्या, जिल्हा कौंसिलें इत्यादींचे अधिकारी रहाणार असून अंशतः सरकारनियुक्त सभासद वा अधिकारी हे त्यांत असतील. आपापल्या क्षेत्रांतील कौंसिलाच्या कार्याचें स्वरूप निश्चित करून एकूण नियोजनाला आकार देणें व विकासाचा कार्यक्रम आखणें हें त्यांचें मुख्य काम राहील. त्याचप्रमाणें सरकारला स्थानिक संस्थांचें कार्य व त्यांना द्यावयाचें आर्थिक साहाय्य याबाबत सल्ला त्यांनीं द्यावयाचा आहे.

अशा प्रकारें सामान्य माणसाच्या ठिकाणीं आत्मविश्वास व स्वावलंबी वृत्ति निर्माण करण्याचा हा प्रयोग आहे.

श्री. दुर्गा भागवत

हिंदुधर्म व जातिसंस्था

[डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांचें An Essay of Hinduism व मॅक्स वेबरचें The Religion of India– sociology of Hinduism and Buddhism, या दोन ग्रंथांच्या अनुषंगानें केलेलें अन्वेषण].

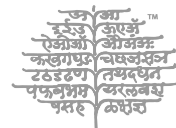
धर्मविषयक समाजशास्त्र ही समाजशास्त्राची एक शाखा आहे. समाज व धर्म यांचा परस्परसंबंध विशद करणें हें या शास्त्राचें उद्दिष्ट आहे. समाजांत जे विविध गट असतात त्या गटांचें दृढ एकीकरण धर्मामुळें कितपत होतें, किंवा धर्मामुळें समाजाच्या विविध घटकांत शैथिल्यहि कसें निर्माण होतें तें तपासून पाहाणें, या शास्त्राचें मुख्य काम आहे. या शास्त्राचा अभ्यास ऐतिहासिक पद्धतीनुसार होणें आवश्यक असतें.[१]

भारतांत धर्मविषयक समाजशास्त्राच्या कक्षेंत हिंदुधर्म हा सर्वांत जुना व प्रमुख धर्म असल्यानें त्याचा समावेश पहिल्यानें व्हावा यांत नवल नाहीं. त्याचप्रमाणें हिंदुसमाजाचें वैशिष्ट्य जातिसंस्था असल्यानें तिचा अंतर्भावहि प्रामुख्यानें धर्मविषयक समाजशास्त्रांत होतो. किंबहुना हिंदुधर्म, आणि जातिसंस्था यांचा परस्पर संबंध हाच भारतीय धर्मविषयक समाजशास्त्राचा पाया आहे असें म्हटल्यास अतिशयोक्ति होणार नाहीं. मानववंशशास्त्रज्ञ व जातिशास्त्रज्ञांनीं हिंदु जाती व जमाती यांच्याबद्दल विपुल माहिती गोळा केलेली आहे. जातिसंस्थेच्या विविध अंगांबद्दल ऊहापोह करणारे ग्रंथहि बरेच आहेत. परंतु भारतीय धर्मविषयक समाजशास्त्रांत ग्रंथनिष्पत्ति अत्यल्प आहे. या क्षेत्रांतले दोन महत्त्वाचे प्रयत्न म्हणजे डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर यांचें An Essay on Hinduism (कॉर्नेल १९११) हें पुस्तक, व मॅक्स वेबर या जर्मन पंडिताचें The Religion of India–Sociology of Hinduism and Buddhism (1916, translated by H. H. Gerth and Don Martindale, Illinois, 1958) हें दुसरें पुस्तक.

या दोन्ही पुस्तकांच्या प्रकाशनाचा काल लक्षांत घेतल्यास त्यांना अद्ययावत् विचारवंताच्या कृतीचें मूल्यमापन करतांना जी कसोटी लावली जाते ती सामान्यतः लावणें युक्त ठरणार नाहीं. तरीपण धर्मविषयक समाजशास्त्राच्या क्षेत्रांतली वाङ्मयनिर्मिति फारच थोडी आहे. त्यांतल्या त्यांत हिंदुधर्म व जातिसंस्था यांच्या परस्परसंबंधाबद्दल ऊहापोह करणारें वाङ्मय तर फारच मोजकें आहे. या वाङ्मयांतलें या दोघा विचारवंतांचें कार्य हें अग्रदूतांचें कार्य आहे. त्यांच्या कृतींचें मोल केवळ ऐतिहासिकच आहे असें नाहीं. समाजशास्त्राच्या अभ्यासकाच्या विचारांना चालना देण्याचें सामर्थ्य त्यांच्यामध्यें आहे; एवढेंच नव्हे तर कांहीं प्रसंगीं कांहीं प्रश्नांवर प्रकाश टाकण्याचें कसबहि त्यांच्यांत आढळून येतें.

वेबरचें वाङ्मय नुकतेंच इंग्रजी अनुवादांमुळें अनेक समाजशास्त्रज्ञांना उपलब्ध झालें आहे. त्यामुळें या विषयाच्या अधिक विस्तृत अध्ययनाला चालना मिळाली. माझी जिज्ञासा त्यानें बळावली आणि मॅक्स वेबर आणि डॉ. केतकर या दोघा समकालीन विद्वानांच्या तौलनिक अभ्यासाला मी प्रवृत्त झालें. डॉ. केतकरांचीं Caste आणि Hinduism हीं दोन्ही पुस्तकें दुर्मिळ आहेत. आणि त्यामुळें बऱ्याचशा समाज-

१. Joachim wach, Sociology of Religion, (*Twentieth Century sociology* edited by, Georges Gurvitch and wilbert F. Moor, New York, 1945), pp. 425–6.





शास्त्रज्ञांना त्यांच्या कार्याची माहितीहि नाहीं. डॉ. केतकरांच्या इंग्रजी व मराठी वाङ्मयाची अभ्यासक म्हणून मला हा तौलनिक अभ्यास करणें अगत्याचें वाटतें.

डॉ. केतकरांची पुस्तकें दुर्मिळ असल्यानें त्यांचें विवरण करतांना बराचसा भाग जसाच्या तसा अनुवाद-रूपानें उद्धृत करणें भाग पडलें.

श्री. व्यं. केतकर

(२ फेब्रुवारी १८८४ – १० एप्रिल १९३७) केतकरांचा डॉक्टरेटचा प्रबंध History of Caste in India हा कॉर्नेल विश्वविद्यालयामार्फत १९०९ सालीं प्रसिद्ध झाला. त्याचा दुसरा भाग An Essay on Hinduism इंग्लंडमध्यें १९११ सालीं प्रसिद्ध झाला. केतकर हे भारताचे पहिले स्नातक समाजशास्त्रज्ञ. हिंदूंच्या समाजधारणेचे ते गाढे अभ्यासक होते. हिंदुधर्म आणि जातिसंस्था यांच्याबद्दल ज्ञानकोशाच्या प्रस्तावनाविभागांत डॉ. केतकरांनी थोडा मजकूर लिहिलेला आहे. परंतु त्यांच्या इंग्रजींत लिहिलेल्या ग्रंथांत जे अनेक तात्त्विक मुद्दे आलेले आहेत, त्यांची चर्चा भारतीय समाजशास्त्रज्ञांनीं अजून कुठेंहि केलेली नाहीं. पाश्चात्यांनीं मात्र कांहीं प्रसंगीं त्यांचा परामर्श घेतलेला आहे.

'भारतीय समाजशास्त्र' (१९३५) या ग्रंथांत समाजरचनेच्या तत्त्वांच्या अनुषंगानें जातिसंस्थेचा परामर्श डॉ. केतकरांनीं घेतलेला आहे. त्यांच्या अनेक लेखांत अनेक वेळा त्यांनीं या प्रश्नांवर मतें दिलेलीं आहेत. डॉ. केतकरांचा अभिनिवेश, व कोणत्याहि प्रश्नावर चर्चा करतांना त्यांना दिसलेलीं विशाल क्षितिजें, यामुळें समाजशास्त्राच्या अभ्यासकाला केतकरांच्या कोणत्याहि विषयावर एकदम चर्चा करणें कठीण पडतें. (मॅक्स वेबरच्या लेखनाच्या बाबतींतहि असेंच होतें.) तुकड्या तुकड्यानीं त्यांचें लेखन तपासल्यासच त्यांतून कांहीं भरीव अर्थ गवसणें शक्य आहे. या लेखांत म्हणूनच हिंदुधर्म आणि जातिसंस्था यांचीं सारीं अंगें चर्चेला न घेतां शुद्धत्वाची कल्पना व तिचा हिंदुधर्माच्या सामाजिक स्वरूपाशीं असलेला संबंध आणि तिचें कार्य याबद्दलच विचार केलेला आहे.

केतकरांची भूमिका

हिंदुधर्माचा जातिसंस्थेशीं असलेला संबंध केतकरांनीं History of Caste या पुस्तकांत विशद करतांना आपली भूमिका स्वच्छ मांडलेली आहे. दुसऱ्या भागांत ही भूमिका त्यांनीं सोडलेली नाहीं. त्यांची भूमिका ही शास्त्रज्ञाची थंड आणि तटस्थ, 'वैद्य प्रेताची चिरफाड करतो' त्या पद्धतीची नाहीं. ते म्हणतात : "हिंदुधर्मानें जातिसंस्थेला मान्यता दिली आहे कीं नाहीं हा प्रश्न अप्रस्तुत आहे. पाश्चात्य या प्रश्नाचें उत्तर त्यांच्या त्यांच्या पद्धतीनें देतात. त्याच-प्रमाणें हिंदुहि हा प्रश्न स्वतःला विचारतात. पण त्यावेळी ते या प्रश्नाची तार्किक बाजू ध्यानांत घेत नाहींत. युरोपियन या प्रश्नाचा विचार करतेवेळीं स्वतःची समाजपद्धति संदर्भरूपानें वापरतात, व म्हणून त्यांची विचारपद्धति तार्किक असते. या तर्क-निष्ठतेचें कारण असें कीं स्वतःच्या समाजाखेरीज दुसऱ्या समाजपद्धतीबद्दल कल्पनाच त्यांना करतां येत नाहीं." [1]

'जातिसंस्थेचें तारूं बुडत' असल्यामुळें हिंदु-मात्राला ही तर्कनिष्ठता परवडत नाहीं. जातिसंस्थेचा विनाश समोर दिसत असल्यानें त्याला कमालीची अस्वस्थता वाटते. त्याच्या भावनांना हादरे बसतात. कर्तव्याची जाणीव इतकी तीव्र होते कीं त्याला पाश्चात्य सामाजिक शास्त्रज्ञाची तटस्थता परवडतच नाहीं. त्याला आपोआप समाज-सुधारकाची भूमिका घ्यावीच लागते. केतकरांनीं हें मत व्यक्त केलें असलें तरी त्यांच्या समाजसुधारकाच्या भूमिकेबद्दल, एक गोष्ट लक्षांत घ्यायला हवी. ती अशी कीं, याच पुस्तकाच्या शेव-टच्या विभागांत जातिसंस्थेच्या भवितव्याचा विचार करतांना न्यायमूर्ति रानडेप्रणित जो समाज-सुधारकांचा त्या काळचा अग्रेसर वर्ग होता, त्याच्यावर त्यांनीं यथेच्छ टीका केलेली आहे. केतकरांच्या टीकेचा रोख या मंडळींवर, त्यांना स्वतःच्या सामाजिक व धार्मिक प्रथांचें ज्ञान नाहीं आणि ते परकीय संस्कृतीचें आरो-पण स्वसंस्कृतीवर करतात, या समजुतीवर आधारलेला होता. त्यांना ते 'आंग्लशूद्र' म्हणत हें प्रसिद्धच आहे. तत्कालीन समाज-सुधारकांना स्वसंस्कृतीचें ज्ञान नाहीं म्हणून त्यांच्यावर टीका करणें आणि

१. Hinduism, Introduction vii.





स्वतःला समाजशास्त्रज्ञ न म्हणवतां समाजसुधारक म्हणणें या केतकरांच्या भूमिकेंतली विसंगति उघड आहे. पण या विसंगतीचा अर्थ शास्त्रीय भूमिकेशीं सुसंगत आहे. ही भूमिका एल्. एम्. मेअरनें विशद केली आहे. तो म्हणतो कीं, "जेव्हां एखाद्या शास्त्रज्ञाला त्यांच्या क्षेत्रांतली एखादी समस्या हाताळावी लागते, आणि ती हाताळतांना त्या शास्त्रांतलें कोणतेंहि सिद्ध प्रमेय त्या समस्येला लावतां येत नाहीं, त्यावेळीं विशुद्ध शास्त्रज्ञ व व्यावहारिक शास्त्रज्ञ यांचीं कार्यक्षेत्रें संमिश्र होतात."[1] डॉ. केतकरांच्या या लिखाणाचें कार्यक्षेत्र असेंच संमिश्र आहे.

केतकरांना जातिसंस्थेच्या विद्यमान दुर्दशेबद्दल जी चिंता वाटत होती तिचें मुख्य कारण असें कीं, "जगाचें हळुहळू एकीकरण होत असतांना त्याचा एक पंचमांश भाग जातिसंस्थेनें व्यापला असल्यानें जो अडथळा निर्माण झाला आहे, त्याला तोडच नाहीं"[2] "कारण हिंदूंची संख्या वीस कोट असून त्यांच्यांत विविध वांशिक अंश आहेत... ते सुमारें तीन हजारांवर-जातींत विभागले आहेत. बहुतेक जातींना उपजाती आहेत... यापैकीं कोणत्याच जाती एक-मेकींशी रोटी-बेटी व्यवहार करीत नाहींत.[3]" त्याचा परिणाम असा झाला आहे कीं माणसामाणसांतलें अंतर अतिशय वाढलें आहे. त्यामुळें जातींचें एकीकरण होणें दुर्घट आहे. जातिसंस्था ही जरी सुसंघटित आणि समृद्ध वाटली, तरी तिची आजची परिस्थिति अशी आहे कीं तिच्यामुळें हिंदुसमाजाची बांधणी फार शिथिल झालेली आहे."[4]

समस्येचा आराखडा

केतकर—(१) रिलिजन (२) धर्म (३) हिंदुत्व आणि (४) जात या चारी संज्ञांच्या व्याख्या देण्याचा प्रयत्न करतात व त्यांच्या अनुषंगानें आपलें प्रमेय मांडतात.

ते म्हणतात कीं, "हिंदुइझम् किंवा हिंदुत्व, हिंदुधर्म, ब्राह्मणवाद (Brahmanism) हे शब्द युरोपियनांनीं बनवलेले आहेत. पाश्चात्य लोकांना 'रिलिजन' जो शब्दानें अर्थबोध होतो तो संपूर्णपणें व्यक्त करील असा प्रतिशब्द संस्कृतांत नाहीं."[5] त्यामुळें हिंदुत्वाचा जातिसंस्थेशीं असलेला संबंध ऐतिहासिक रीतीनें विशद करणें अतिशय बिकट आहे.

रिलिजन

पाश्चात्यांला 'रिलिजन' हा शब्द ज्या अर्थानें अभिप्रेत आहे, तो लक्षांत घेऊन केतकर त्याची व्याख्या अशी करतात कीं 'रिलिजन ही दोन अंगें असलेली संस्था आहे. पहिलें वैशिष्ट्य असें कीं तिचा उद्देश शाश्वत दैवी आनंदाची प्राप्ति करून घेणें हा असतो. हा दैवी आनंद त्या त्या मताच्या ईश्वरविषयक व पारलौकिक जीवनाबद्दलच्या कल्पनांनीं, विधि-निबंधनांनीं व संस्कारांनीं नियमित झालेला असतो. त्याच्याच बरोबर एका आचार्यानें किंवा आचार्यकुलानें दिग्दर्शित केलेली नीति व आचारनियम त्या पंथाच्या अनुयायांच्या भावना घडवण्यासाठीं अधिकारवाणीनें ज्यांत सामावलेले असतात तो आगमग्रंथहि महत्त्वाचा असतो. ज्या देशांत हा आगम मान्य असतो त्या देशाचे सर्व निर्बंध आणि आचार या आगमाशीं मिळते जुळते असतात. 'रिलिजन'चें दुसरें अंग असें कीं त्याच्या अनुयायांना समान भावना व उद्दिष्टें असलेला एक प्रभावी सामाजिक गट बनतो.'[6]

'रिलिजन'चें प्रमुख वैशिष्ट्य, "तो एका सामाजिक गटाचा प्रवर्तक किंवा नियामक असावा"[7] हेंच आहे.

याप्रमाणें 'रिलिजन' या शब्दाची व्याप्ति व पाश्चात्यांच्या त्या शब्दामागें असलेल्या साऱ्या कल्पना विशद करून केतकरांनीं या सर्व गुंतागुंतीच्या कल्पना ज्याच्या भोवतीं आहेत त्या शब्दाला संस्कृतांत प्रतिशब्द नाहीं असें फिरून प्रातिपादन केलें आहे.

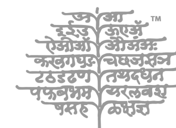
---

१. L. M. Mair, *Studies in Applied Anthropology* (London, 1957) Introduction, p. 9.

२. Ketkar, *History of Caste*, p. 4.

३. Op. cit. p. 5. ४. Ibid.

५. *Hinduism*, p. I ६. Op. cit. p. 4. ७. Op. cit. p. 3.





यानंतरचा दुसरा टप्पा असा : "जगाचे जे 'रिलिजन्स' (किंवा 'धर्म') आहेत त्यांची हिंदूंच्या विचारपद्धतीनें केलेली मीमांसा. या मीमांसेंतून केतकरांनीं असा निष्कर्ष काढला आहे कीं, जगाचे हे जे रिलिजन्स आहेत त्यांचें 'पंथ' किंवा 'संप्रदायां'-शीं साधर्म्य आहे.[1] रिलिजन व रिलिजन्स यामध्यें भेद आहे हें दाखवून ते म्हणतात कीं संप्रदायाहून रिलिजन अधिक सामर्थ्यशाली आहे. 'रिलिजन' मध्यें कोणताहि ठराविक लोकसमूह किंवा आचारपद्धति अभिप्रेत नसते. जेव्हां ती त्यानीं मर्यादित होते, जशी खैस्त्यांमुळें झाली, तेव्हा तो रिलिजन किंवा ते रिलिजन्स पंथ बनतात. खिस्ती धर्माला व इस्लामला केतकर पंथ म्हणतात.

धर्म

'रिलिजन' व 'धर्म' हे दोन शब्द समानार्थी आहेत असें केतकर मानीत नाहींत. हिंदूंचा धर्म-विषयक सिद्धान्त ते पुढीलप्रमाणें विशद करतात :

"प्रत्येक सजीव व निर्जीव वस्तूचा धर्म (भाव) तिच्या प्रथम निर्मितीच्या वेळींच ठरलेला असतो. उदाहरण, सोन्याचा धर्म पिंवळेपणा व चकाकी आहे, दगडाचा धर्म जडपणा; वाघाचा धर्म उग्रपणा आणि हिंसा; हरणाचा धर्म चपळ गति, जेव्हां 'मानवधर्माचा' विचार केला जातो तेव्हां त्याचा अर्थ दोन प्रकारें होतो. पहिला 'मानवाचा धर्म' व दुसरा 'मानवासाठीं धर्म'. त्यांत मानवी स्वभावविशेषांचा किंवा मानवानें पाळण्यास योग्य अशा आचारांचा किंवा गुणांचा समावेश होतो. मनूचा निर्वाळा देऊन केतकर म्हणतात कीं, 'मनूने चारी (सर्व) वर्णांचा धर्म विशद केला आहे. त्याबरोबरच माणसानें माणूस म्हणून पाळण्याचीं कर्तव्यें व स्वतःच्या वर्णाचा धर्महि माणसानें पाळला पाहिजे हें सांगितलें आहे. पुरुषानें गृहस्थ, पति, कुटुंबाचा पालक, पुत्र इत्यादि अनेक धर्म पाळायचे असतात. त्याशिवाय कुल व जाति यांचे धर्म आहेतच[2]. जातीचा सदस्य म्हणून माणसाला जो धर्म पाळावा लागतो 'त्यांत जातीचे विवाह, घटस्फोट, वगैरेंचे निर्बंध पाळणें व जातिदैवतांची उपासना आणि जातींत जे सण, समारंभ किंवा विशिष्ट धार्मिक विधि होतात त्यांत सहभागी होणें[3] या गोष्टींचा समावेश होतो. यानंतर धर्म व रिलिजन यांतला फरक विशद करतांना केतकर म्हणतात, "हिंदूंची 'धर्मा' बद्दलची धारणा व युरोपियनांची 'रिलिजन' बद्दलची धारणा यांत मुख्य फरक आहे तो असा : युरोपियन माणसाला खैस्त्य किंवा खिस्ती रिलिजन या संज्ञा स्वयंपूर्ण वाटतात. आणि या संज्ञांनीं व्यक्त केलेल्या कल्पना व आचार पाळील तोच खिस्ती अशी त्यांची धारणा असते. परंतु हिंदु-धर्माची परिस्थिति निराळी आहे. हिंदु लोकांचा एक प्रत्यक्ष (definite) समाज आहे पण 'हिंदु-धर्म' ही एक अनिश्चित बाब आहे आणि या अनिश्चित बाबीलाच हिंदु लोक आपला धर्म समजतात. ... ... हिंदु ज्या 'धर्मा'चें पालन करतात तो धर्म एकमेव, अविभाज्य, शाश्वत असा आहे. हिंदूंची धारणा अशी आहे कीं जो तो या धर्माचें पालन आपापल्या बुद्धीप्रमाणें करतो. ज्या वेळीं धर्म प्रवृद्धीच्या अवस्थेंतून जात होता, त्या वेळीं हिंदूंना, किंवा विशेषतः ब्राह्मणांना आपल्या धर्मपद्धतीला नाकारणारे कोणी लोक या भूतलावर असण्याचा संभव आहे, ही कल्पनाहि शिवली नव्हती.

या विचारपद्धतीमुळें जातिसंस्था बंदिस्त झाली आणि हिंदुधर्म हा संपूर्णपणें अप्रचारकी धर्म झाला. धर्मांतराच्या कल्पनेचा त्यांत संपूर्णपणें अभाव होता. यामुळें जातिसंस्था व धर्म यांचा संबंध अविभाज्य झाला. हिंदुत्वाची तत्त्वप्रणाली सांप्रदायिक स्वरूपाची नाहीं. हिंदूंचा धर्मसिद्धान्त विश्वव्यापी असून, हिंदुधर्म खिस्तीधर्माहून अधिक विश्वव्यापी आहे असें केतकरांचें मत आहे. पाश्चात्य किंवा खिस्ती अभ्यासकांचा हिंदु-धर्म हा 'बंदिस्त' व केवळ 'राष्ट्रीय' धर्म आहे,

---

१. Op. cit p. 5. John L. Stocks च्या 'Religions Beliefs' या लेखांतहि रिलिजन व रिलिजन्स एक नाहींत हें विशद केलें आहे. (Natural Religion and Christian Theology, edited by Charles E. Raven, Cambridge, 1953); p. 31.

२. Op. cit. p. 28.

३. Op. cit p. 29.





आणि ख्रिस्तीधर्म, इस्लाम व बौद्ध धर्म हे विश्वव्यापी उच्चतर धर्म आहेत, या विधानावर त्यांनी टीका केली आहे.[१]

खिस्तीधर्म, इस्लाम वगैरे मागाहून आलेल्या धर्मांनीं धर्मांतराचें धोरण अवलंबिल्यामुळें त्यांचा आंतरराष्ट्रीय विस्तार झाला याबद्दल शंका नाहीं. त्याचप्रमाणें हिंदुधर्मानें ही पद्धत मुळींच न स्वीकारल्यामुळें त्याला प्रादेशिक मर्यादा पडल्या. परंतु वरवर पाहातां इतरांना हा जो दुबळेपणा वाटतो, त्यांतच भविष्यकालांतल्या मोठेपणाचीं हि बीजें सामावलेलीं आहेत. कारण धर्मांतरामुळें वैर व सामाजिक दुफळी निर्माण होते, हें हि तितकेंच खरें आहे. जिथें धर्मांतराची कल्पना नाहीं, तिथें मानवतेला हांक ही एकच वस्तुस्थिति उरते. ज्या प्रक्रियेमुळें हिंदुधर्म अस्तित्वांत आला, ती प्रक्रिया शेवटचा तार्किक टप्पा गांठण्यास समर्थ आहे. सर्व संस्कृति एकाच संस्कृतींत विलीन व्हाव्यात असें सामर्थ्य त्यांच्यांत आहे. सर्व जगाला मान्य होतील असा नैतिक कल्पनांचा सांठा एकत्र करतां येईल. मग या कल्पना कोणत्याहि धर्मग्रंथांत आलेल्या असोत वा नसोत. लोकांच्या ईश्वरविषयक कांहीं कल्पनाहि सारख्या असतील...... भारतांत ज्याप्रमाणें वेगवेगळे संप्रदाय समान दर्जा राखून राहिले आहेत, त्याप्रमाणेंच जगांतले वेगवेगळे धर्म एकाच श्रेणीचे गणले जातील. रिलिजन्स किंवा विविध ध[र्म]ं[प]थ हे जातींचे आचार बनतील. बायबल, वेद व कुराण हे ग्रंथ जातीय वाङ्मय म्हणून ओळखलें जाईल आणि त्यांच्याविषयीचें कुतूहल हें केवळ ऐतिहासिक स्वरूपाचें बनेल. परंतु मानवतेचे जे माननीय आचार्य होतील ते केवळ जातीय (किंवा प्रांतीय) न राहातां जगाचे उद्बोधक होतील.[२]

भारतांत ' हिंदु धर्म ' अशी चीजच अस्तित्वांत नव्हती आणि त्यामुळें ' हिंदुत्वाची जाणीव ' निर्माण होण्याची आवश्यकताहि राहिली नाही. कारण भारताबाहेरच्या जाती जमाती भारतीय संस्कृतीशी व लोकांशी सहज मिसळूं शकत. ' मानवत्वाची जाणीव ' जी हिंदुधर्मात आढळते, ती ही अशा प्रकारची आहे. त्यामुळेंच जगाची संमिश्र संस्कृति घडवून आणण्यास ती कुठल्याहि प्रेषित निर्मित धर्माहून अधिक उपयुक्त ठरेल.[३]

जातिसंस्था

हिंदूचे सर्व आचार आणि परंपरा जातिसंस्थेनें नियमित झाल्या आहेत. जातिसंस्थेंत जातीबद्दलची विचारसरणी व प्रत्यक्ष व्यवहार यांचा समावेश होतो.

केतकरांनीं जातीची व्याख्या अशी केली आहे कीं, "जात हा एक सामाजिक गट असून त्याचीं दोन वैशिष्ट्यें आहेत: (१) जातीचें सदस्यत्व केवळ तिच्यांत जन्मलेल्यांनाच मिळतें आणि तसे जे जन्मले त्यांचाच केवळ समावेश जातींत होतो; (२) गटांत बाहेरच्यांना समावेश नाहीं असा अनुल्लंघनीय सामाजिक दंडक आहे. जातीच्या या प्रत्येक गटाला स्वत:चें वेगळें नांव आहे. असे अनेक लहान गट मिळून एक मोठा समूह होतो. त्या समूहाचेंच नांव यांत समाविष्ट असलेल्या लहान गटांना मिळतें. हे सामूहिक गट त्याहूनहि मोठ्या गटाचे विभाग असतात. या बृहत्तर गटांचीं नांवें स्वतंत्र असतात."[४] याप्रमाणें तीनहजार जाती व त्यांच्या उपजाती मिळून हिंदु समाज बनलेला आहे. या समाजाचीं प्रमुख वैशिष्ट्यें अशीं कीं (१) त्यांत आंतरजातीय विवाहाला बंदी आहे आणि "त्यांत सामाजिक दळणवळण असें म्हणण्याजोगें नाहींच. या परस्परांपासून भिन्नस्वरूपामुळें विभागलेल्या घटकांना एकत्र आणणारें एकच बंधन आहे. तें म्हणजे कांहीं प्रमाणांत समान परंपरा व अनेक समूहांना एकत्र राखणारें एकभाषात्व. त्याचप्रमाणें समान धर्माचें बंधन देखील ब्राह्मणांच्या अनुयायित्वामुळें निर्माण झालें आहे"[५] (२) आंतरविवाहाखेरीज जातिसंस्थेचें दुसरें वैशिष्ट्य म्हणजे तिच्यांतलें उच्चनीचत्वाचें तत्त्व. हें उच्चनीचत्वाचें तत्त्व उपाध्याय-वर्चस्वानें प्रस्थापित केलेलें

१. Op. cit. pp. 11 ff. 24. ff.
२. Op. cit. p. 28.
३. Op. cit. p. 29.
४. *History of Caste, p. 15*
५. Op. cit. pp. 15-16

आहे. उपाध्यायवर्गाचें वर्चस्व हिंदेतर समाजांतहि पूर्वी आढळून येत होतें. प्राचीन मिसर देशांत तें होतें. हिंदूसमाजांत त्याचें प्रत्यंतर ब्राह्मण उपाध्यायाच्या वर्चस्वांत येतें. हिंदूंच्या वर्णसिद्धांतांत उपाध्याय वर्चस्वाचा आढळ होतो. आणि या सिद्धांतावरच जातिसंस्थेच्या तत्त्वांची उभारणी झालेली आहे. वर्णभावना शुद्धाशुद्धत्वाच्या कल्पनेशीं निगडित झालेली आहे.[1] हिंदूमध्यें शुद्धत्व आणि विटाळ यांच्या कल्पनांचा जसा पद्धतशीर विस्तार झालेला आहे तसा जगांत अन्यत्र कुठेहि दिसून येत नाहीं. खाण्यापिण्यावरचे व शिवाशिवीचे कडक नियम त्यामुळेंच अस्तित्वांत आले. ते इतके आहेत कीं त्यांची विस्तृत मीमांसा करणें अशक्य आहे. या बाबतींत लक्षांत ठेवण्याची मुख्य बाब एवढीच कीं या शुद्धाशुद्धत्वाच्या कल्पनेंतच वर्ण व जात यांचा उगम आहे. ब्राह्मण असो कीं शूद्र असो, त्याला आपली जात केव्हांहि बदलतां येत नाहीं.[2]

वर्ण व जाति

वर्ण व जाति यांच्या परस्पर-संबंधाबद्दल जातिशास्त्रज्ञ व समाजशास्त्रज्ञ यांच्यांत नेहमी ऊहापोह चालतो. भारतीयांचा वर्णविषयक सिद्धांत असा आहे कीं पहिल्यानें चार वर्ण होते, त्यांच्याच आंतरवर्णीय विवाहामुळें व अनिर्बंध लैंगिक संबंधामुळें अगणित जाती झाल्या. केतकरांना हा सिद्धांत मान्य नाहीं. सेनार्टप्रमाणेंच वर्ण व जात हीं भिन्न आहेत असें त्यांचें मत आहे[3]. चार वर्ण हे कधींच जाती नव्हते. जातींच्या वृद्धीचा इतिहास हा वर्णांच्या वृद्धीचा इतिहास नव्हे. वर्णांच्या इतिहासामुळें सामाजिक बदलांवर फारसा प्रकाश पडत नाहीं.

केतकरांच्या मतें वर्ण केवळ सिद्धांतरूपच होते. "सामाजिक गटांच्या घडामोडीवर त्यांचा फार थोडा परिणाम झाला आहे. परंतु कोणत्याहि कल्पनेचा सामाजिक परिस्थितीवर व घटनांवर जो परिणाम होतो आणि मग परिस्थितीचा व घटनांचा मूळ कल्पनेवर. याच न्यायानें चातुर्वर्ण्याचा सिद्धांत त्याचा पुरस्कार करणारे लोक जेव्हां नव्या लोकांच्या व नव्या परिस्थितीच्या संसर्गांत आले, तेव्हां विकास पावला. लोकांनीं चातुर्वर्ण्याचा सिद्धांत जोरांत उचलून धरल्यामुळें तो सिद्धांत कांहीं लोकांबद्दल व जातींबद्दल आदर, भय किंवा तुच्छतेच्या भावना उत्पन्न करण्यास कारणीभूत झाला[4] वर्ण हे मुळांत चार वर्ग होते. हे वर्ग सामाजिक गटांच्या कार्याप्रमाणें केले गेले होते.[5] ब्राह्मणांना परिस्थितीचें आकलन नीट न झाल्यामुळें वर्ण व जाति एकच असल्याची कल्पना अस्तित्वांत आली. केतकर म्हणतात कीं, "चातुर्वर्ण्याच्या सिद्धांताचा ब्राह्मणांनीं आग्रहपूर्वक पाठपुरावा केला आणि तो करतांना त्यांचा असा ग्रह झाला कीं वर्ण व जाति सारख्याच आहेत (कारण ब्राह्मण हे स्वतः वर्ण व जाति या दोहोंतहि समाविष्ट होत होते) त्यामुळें त्यांना असा भ्रम झाला कीं भारतांत ज्या विविध जाती विविध नांवांनी प्रसिद्ध आहेत त्या वर्णसंकरामुळें किंवा वर्णस्खलनामुळें निर्माण झालेल्या आहेत. कांहीं जाती किंवा जमाती त्यांनीं क्षत्रिय वर्णांत घातल्या, कांहीं वैश्यांत व कांहीं शूद्रांत. हें वर्गीकरण भारतांतल्या साऱ्या जाती व जमाती ध्यानांत घेऊन त्यांनीं पद्धतशीरपणें केलें नाहीं. अगदीं ढोबळ रीतीनें त्यांनीं तें केलें. प्रत्येक जातीचा त्या त्या वेळीं परिस्थितीनुसार त्यांनीं विचार केला. एकच नियम त्यांनीं त्या वेळीं पाळला तो असा : प्रत्येक जमात किंवा व्यक्ति, जशी त्यांच्या संसर्गांत येई तिची गणना शूद्रांत करायची. तसेंच विशेष कारण असलें तरच तिचा समावेश वैश्य किंवा क्षत्रियांत व्हायचा. याप्रमाणें चातुर्वर्ण्याचा इतिहास हा विविध जमातींच्या वर्गीकरणाचा आणि त्या त्या जातीबरहुकूम विशिष्ट वर्णाचा अन्वय लावण्याचा इतिहास आहे[6] ' स्मृतिकर्त्या मनूनें ज्यांत जातिसमूह सामावतात ते चार वर्णविभाग वर्णन केले असले तरी वस्तुस्थिति अशी आहे : जरी अनेक

१. Op. cit. p. 14.
२. Op. cit. p. 15.
३. Op. cit pp. 15–16
४. Hinduism, p. xxi
५. Op. cit p. xxii.
६. Ibid.

अनुक्रमणिका





जाती मिळून वर्ण झाला, तरी सबंध वर्ण मिळून एक जात होऊं शकते.' मनूच्या काळींहि आतांप्रमाणेंच जात ही लहान किंवा मोठ्या गटाची निदर्शक होती.[१]

केतकर याच्याहि पुढें जाऊन म्हणतात कीं, ब्राह्मणाखेरीज इतर कोणत्याहि जातीचें वर्णाशीं एकीकरण झालेलें नव्हतें. 'क्षत्रियांची जात अशी नव्हती. अनेक राज्यांचीं राजकुटुंबें क्षत्रियांत गणली जात यांत शंका नाही. पण अशा कांहीं जमाती होत्या कीं त्यांचें दुसऱ्या जमातींवर प्रभुत्व होतें. त्यामुळें स्वतःला क्षत्रिय म्हणून घेण्याचें धाष्टर्य त्यांनीं केलें आणि या त्यांच्या कृतीला मान्यताहि मिळाली ...... ब्राह्मणांत व खालच्या जनतेंत ज्याप्रमाणें तीव्र सीमारेषा निर्माण झाली तशी क्षत्रियांत व बहुजनांत झाली नाही. तसें होणें कसें शक्य होतें? त्यांतला जो पुरुष वर येई त्याचें कुटुंब किंवा जमात क्षत्रियांत मोडे; पण जमात दुबळी राहिली कीं कुटुंब तेवढें क्षत्रिय होई व बाकीची जमात मागेंच राही.[२] वैश्यांचे व्यवसाय म्हणजे व्यापार, सावकारी, शेती, गुरें पाळणें असे होते. या व्यवसायांत एकपणा वृत्तीचा नव्हता किंवा व्यवसाय एका पातळीवरचेहि नव्हते. यांच्या व्यवसायांतली व शूद्रांच्या व्यवसायांमधील अंतर अगदीं थोडें व प्रसंगीं विशद करून न सांगतां येण्याजोगें होतें. वैश्य काय, किंवा शूद्र काय या दोहोंनाहि जात किंवा वर्ण यांत खऱ्या अर्थानें स्थान नव्हतें. शूद्र हे पुष्कळदां आर्यांच्या समाजांत बाह्यच समजले जात.[३]

जाती व जमाती

केतकरांचा सर्वसाधारण सिद्धांत असा कीं जातींची उत्पत्ति जमातींपासून झाली. जेव्हां एखादी वन्य जमात (१) जातिसंस्थेतल्या आंतर्विवाह-पद्धतीच्या धोरणाचा आणि (२) ब्राह्मणाच्या उपाध्येपणाचा व हिंदु दैवतांचा स्वीकार करते, तेव्हां तिला जात हें अभिधान प्राप्त होतें. अनेक जमातींनी आंतर्विवाहपद्धतीचा अवलंब केला. पण त्यांमुळें त्यांचें एकत्रीकरण झालें नाहीं. त्या अलग अलगच राहिल्या आणि नंतर त्या स्वतंत्र जाती मानल्या जाऊं लागल्या. जाती व जमाती, त्याप्रमाणें जाती व वर्ण यांचें एकत्रीकरण फार शिथिल व अनियमित आहे.[४] दृढीकरणाची क्रिया अगदीं प्रारंभींच्या अवस्थेंतच स्थगित झाली.

हिंदुत्वाचें ध्येय जरी अखिल मानवतेचें कल्याण हें असलें तरी दृढीकरणाच्या अपूर्ण क्रिया, उच्चनीचत्वावर आधारलेली समाजरचना, वंशपरंपरेचें महत्त्व आणि बंदिस्तपणा यामुळें जातिसंस्थेला हें ध्येय प्रत्यक्ष व्यवहारांत उतरवतां आलें नाहीं. प्रत्येक जातीला आपण आपल्या शेजारच्या जातीहून श्रेष्ठ आहों असें वाटतें. अगदीं तळच्या जातीना सुद्धां हा जात्यभिमान असतो. शुद्धत्वाच्या भावनेवरच जातिसंस्था उभारली गेल्यामुळें, भारतांत जात ही अत्यंत प्रबळ आणि ताठर वस्तु झालेली आहे. 'जात व जमात यांचें स्थान कर्मावर आधारलेलें. कर्म शुद्ध किंवा अशुद्ध. त्यांतहि शुद्धाशुद्धत्वाच्या पायऱ्या असतात ...... जातिसंस्थेचें पाठबळ कर्म व जन्मांतरांच्या सिद्धांतातच सामावलेलें आहे.'[५]

जातिसंस्थेबद्दलचा केतकरांचा सिद्धांत त्यांच्यांच शब्दांत थोडक्यांत सांगावयाचा झाल्यास, तो असा: "हिंदुसमाजांतील वेगवेगळया जाती, भिन्न भिन्न उत्पत्तीच्या असल्या तरी त्यांच्यांत ऐक्याची भावना उत्पन्न झाली. त्यामुळें हिंदुधर्मात ईश्वराची कल्पना गौण असली तरी तो खिस्तीधर्म, इस्लाम इत्यादि पार्थिव आचारांना चिकटून राहाणाऱ्या संप्रदायाहून भिन्न झाला. ...... हिंदूनीं विश्वव्यापी संज्ञाप्रमाणेंच विश्वव्यापी तत्त्वज्ञान निर्माण केलें.[६]

१. *History of Caste*, pp. 76-77.
२. Op. cit. p. 94.
३. Op. cit, pp. 95-100
४. Op. cit. p. 16.
५. *History of Caste*, pp. 122-3
६. *Hinduism*, pp. xxvii - viii.

जातींचें एकत्रीकरण अपूर्ण असलें तरी विचारांच्या व परंपरच्या एकत्वामुळें हिंदुसमाजांत समत्व आढळतें. ब्राह्मणांच्या परिभ्रमतेमुळें ठिकठिकाणीं ब्राह्मणी विचारसरणीचा फैलाव झाला. हिंदुसमाजाच्या समान सामाजिक वारशाचा हा एक भाग आहे.[1]

मॅक्स वेबर (१८६४–१९२०)

मॅक्स वेबरनें हिंदुधर्माची व्याख्या कुठेंहि दिलेली नाहीं. हिंदुधर्म (Religion या अर्थी) व हिंदुसमाजव्यवस्था यांची गल्लत त्यानें केलेली आहे. त्यामुळें त्याच्या लेखनांत अतिव्याप्तीचा दोष ठिकठिकाणीं आढळतो. त्याचप्रमाणें एक विधान व उदाहरण ऐतिहासिक किंबहुना मनुस्मृतीच्या काळांतलें किंवा त्याच्याहि पूर्वीच्या काळांतलें व दुसरें अगदीं आजकालच्या घटनेचें असा प्रकार त्याच्या लेखनांत आढळतो. एकामागून एक येणाऱ्या या विधानांतहि परस्पर संबंध असतोच असें नाहीं. याला एक कारण दिसतें. तें असें कीं, मॅक्स वेबरला हिंदुधर्म व जातिसंस्था याबद्दलचे दोनच आधार मुख्यतः आहेत. पहिला स्मृति वाङ्मयाचा. त्यांतल्या त्यांत मनुस्मृतीचा. पण हा अभ्यास डॉ. केतकरांनीं Histry of Caste मध्यें मनुस्मृतीचा प्रकरणशः जसा उलगडा करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे त्या तऱ्हेचा मूलग्राही नाहीं. कांहीं भाषांतरें व ए. वेबरसारख्या अगोदरच्या पंडिताचें भाष्य हेंच त्याचें श्रुतिस्मृतिवाङ्मयाच्या ग्रहणाचें मूळ भांडार. दुसरा आधार म्हणजे इंडियन सन्सस् रिपोर्ट. या रिपोर्टांच्या आधारें भारतांतल्या जातीजमातींच्या परस्पर व्यवहाराचा जो सूक्ष्म आढावा वेबरनें घेतला आहे, तो पाहून नवल वाटतें. त्याच्या लेखनांतला चिंतनीय भाग हाच आहे. हा भाग पुराव्या दाखल घेतलेला असला तरी हिंदुधर्म व हिंदुसमाजरचना यांवरचा अभ्यास मूलग्राही नसल्यानें त्याच्या लिखाणाचें सिद्धांतमूल्य उणें भासतें.

हिंदुधर्म

हिंदुधर्माबद्दल (Hinduism या अर्थी) वेबरनें केलेलीं विधानें पुढीलप्रमाणें आहेत :

(१) "हिंदु" ही संज्ञा प्रथम मुसलमानांनीं मुसलमान न झालेल्या भारतीय मूळ रहिवाश्यांना उद्देशून वापरली. अगदीं अलीकडच्या वाङ्मयांतच या भारतीयांनीं या बिरुदाचा स्वीकार करून हिंदुत्वाशीं आपलें धार्मिक नातें व्यक्त केलें आहे."[2]

(२) या 'धार्मिक गंडाला इंग्लिश शिरगणतींत मिळालेलें अधिकृत नांव' 'ब्राह्मणवाद' (Brahmanism) असें आहे.[3]

(३) केवळ जन्मानेंच माणूस हिंदु होतो.[4]

(४) हिंदुधर्म 'बंदिस्त' आहे. त्याच्यांत धर्मांतराला मान्यता नाहीं. 'अखिल मानवजातीचा समावेश आपल्यांत करून घेण्याची इच्छा' त्याला नाहीं. हिंदुधर्म हा 'एखाद्या संप्रदायाप्रमाणें बंदिस्त आहे.' आणि म्हणूनच तो ख्रिस्तीधर्माप्रमाणें जागतिक स्वरूपाचा धर्म नाहीं.[5]

---

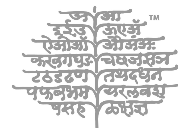
१. Op. cit. pp. 25-6.

२. Op. cit. p. 4

३. Ibid.

४. Op. cit. p. 6

५. Op. cit. pp 6–8. वेबरचें हें विधान केतकरांनीं हिंदुधर्म व ख्रिस्तीधर्म यांच्या भूमिकांच्या बाबतींत केलेल्या विधानाच्या अगदीं विरुद्ध आहे. केतकरांचें म्हणणें असें कीं, हिंदुधर्माचा पाया तात्त्विक असून समग्र लोककल्याण हें त्याचें ध्येय असल्यानें हिंदुधर्म हा सांप्रदायिक नसून जागतिक धर्म आहे; परंतु केतकरांचा वर्ण व जात यांचें परस्परसंबंधाचें विश्लेषण अपूर्ण आहे. त्याची अधिक बारकाईनें छाननी झाली पाहिजे. जातींचा प्रत्यक्ष व्यवहार जागतिक कल्याणाच्या धोरणाशीं विसंगत आहे. हें केतकरांनीं मान्य केलेलें आहे. तरीपण जातींच्या या बंदिस्तपणाची सांगड हिंदूच्या साऱ्या धर्मपद्धतीशीं वेबर घालतो, तशी ती घालणें युक्त नाहीं. वेबर धर्म व समाजव्यवस्था यांची कशी गल्लत करतो तें आपण पाहिलेंच आहे. त्याप्रमाणें हिंदुधर्माचीं मूळ जागतिक कल्याणाचीं प्रमेयें लक्षांत न घेतां तो हिंदुधर्माची गणना संप्रदायांत करतो, त्यावरहि आपेक्ष घेणें शक्य आहे. या बाबतींत वेबरची भूमिका डळमळित आहे. कारण हिंदुधर्माच्या बंदिस्तपणाबरो-





(५) विधियुक्त शुद्धत्व हा जातिसंस्थेचा पाया आहे. त्यामुळें बाहेरील लोकांना पतित मानण्यांत येतें. त्यांचा समावेश हिंदुसमाजांत होत नाहीं. 'उघड्या तोंडाची' जात एकच आहे. ती म्हणजे चांडाळांची. ती बाह्यांना आपल्यांत सामावून घेते.

वेबर हिंदुधर्माची गल्लत जातिसंस्थेशीं करतो. 'रिलिजन (किंवा धर्म) व समाजव्यवस्था यांचा परस्पर संबंध त्याला विशद करतां आलेला नाहीं.

वेबरनें हिंदुत्वाची व्याख्या दिलेली नाहीं. त्याची व्याप्तिहि त्यानें विशद केलेली नाही. त्यानें त्याचीं तीन वैशिष्ट्यें मात्र नमूद केलेलीं आहेत. तीं अशीं: (१) जाति (२) कर्म आणि (३) पुनर्जन्म. परंतु या तिहींच्या पैकीं एकाचाहि संबंध वैदिक धर्माशीं आहे असें त्याला वाटत नाहीं.[१]

जातिसंस्था

जातिसंस्थेच्या बाबतींतहि 'जाति' या शब्दाची व्याख्या देणें वेबरला जमलेलें नाहीं. या पुस्तकांत जातीची व्याख्या नाहींच. पण Class, Status, Caste या लेखांत त्यानें जातीचें स्वरूप विशद करण्याचा प्रयत्न केला आहे. वेबर म्हणतो कीं, 'एक-वंशसमूह शेजारीं शेजारीं राहातात. या जाती (किंवा वांशिक समूह) आपण एकरक्तसंबंधी असल्याचें मानतात. जातिबाह्य विवाह व सामाजिक संपर्क त्या निषिद्ध मानतात.'[२]

या विधानांत वेबरनें दोन गोष्टी प्रामुख्यानें निर्दिशित केल्या आहेत: (१) जातींची वांशिक पीठिका, (२) जातिसंस्थेचा बंदिस्तपणा. हिंदुधर्म व जातिसंस्था दोन्ही बंदिस्त आहेत असा वेबरचा सिद्धांत आहे. या बंदिस्तपणाची त्याची मीमांसा अशी कीं, 'प्रत्येक जात स्वतःचीं तत्त्वें तयार करते' आणि 'कोणतीहि जात दुसऱ्या जातीसाठीं नियम तयार करूं शकत नाहीं.' दुसऱ्या जातीच्या व्यक्तीला इतर जातींत प्रवेश मिळत नाहीं. तसें झालें तर परजातिप्रविष्ट व्यक्तीला गोत्राचीं किंवा नात्याचीं सारीं बंधनें तोडावीं लागतात.[३]

वेबरचें दुसरें एक अर्धसत्य विधान असें कीं ज्या बाह्यांना जातिसंस्थेंत सदस्यत्व नाकारलें जातें ते पारिया किंवा अंत्यज गणले जातात. अस्पृश्यतेचा

बरच त्याचे कांहीं जागतिक स्वरूपाचे गुणधर्महि उल्लेखिले आहेत. हे गुणधर्म चर्चच्या गुणधर्मांसारखेच आहेत. वेबरनें हिंदुधर्माची सहिष्णुता मान्य केलेलीच आहे. अशी सहिष्णुता 'संप्रदायां'त क्वचितच आढळते. खिस्ती-धर्माचा भौगोलिक विस्तार लक्षांत घेतला व चर्चनें ठिकठिकाणीं अंगीकारलेलीं मानवतेच्या भावनेनें युक्त अशीं सर्वत्र चाललेलीं कार्यें लक्षांत घेतलीं तर चर्च ही संस्था जागतिक असल्याचें वेबरचें विधान योग्य आहे हें कोणासहि पटेल. केतकर खिस्तीधर्माला संप्रदाय म्हणतात तें फक्त एका अर्थीं खरें आहे. चर्चचा उगम व खिस्ती व बिगर खिस्ती यांच्यांत चर्च जो पक्षपात करतें तो लक्षांत घेतला तर केतकरांच्या विधानांतील सत्यांश कळून येतो.

१. Op. cit. p. 28. वेबरच्या विचारांतील हा गोंधळ माझ्या मतें त्यानें कालक्रमाची संगति लक्षांत घेतलेली नाहीं; त्याला घटनांचें ऐतिहासिक दृष्ट्या आकलन झालेलें नाहीं.

२. From Max Weber, *Essays in Sociology* translated by H. H. Gerth and C. W. Milk (London 1945) pp. 188-9.

३. Op. cit. p. 7. जातिसंस्थेचा बंदिस्तपणा मान्य करूनहि केतकर अहिंदूंच्या हिंदुसमाजांतील प्रवेशाबद्दल असें म्हणतात कीं हिंदुसमाजानें अहिंदूंना प्रवेश मिळावा म्हणून कांहीं योजना केलेल्या आहेत. त्या अशा: (१) पुढीलदारानें बाह्यांना प्रवेश मिळाला नाहीं तरी तो मागच्या दारानें मिळे! बाह्यांचा कोणात्या तरी धार्मिक संप्रदायांत समावेश होतो. (२) जातिसंस्थेचें मूलतत्त्व असें कीं प्रत्येक जातीला तिचें सदस्यत्व कुणाला मिळावें हें ठरवण्याचें स्वातंत्र्य आहे. धर्मांतरानें तर प्रायश्चित्त घेऊन शुद्ध झालेल्यानां स्वजातींत परत प्रवेश मिळाल्याचीं उदाहरणें आहेत. (३) जातीच्या या सदस्यत्वाच्या निर्णयाबाबत ब्राह्मणाला कांहीं अधिकार नाहीं. (४) हिंदूंचा बहिष्कारावर विश्वास असला तरी बहिष्काराचें तंत्र फार शिथिल व अनियंत्रित आहे (Hinduism, pp. 66-76).

उगम अद्याप अज्ञात आहे, याबद्दलची माहिति विवाद्य आहे. त्याचप्रमाणें अस्पृश्य जातींमध्येंहि हिंदु-जातींतल्याप्रमाणें त्याच मानमान्यतेच्या कल्पना आहेत. तींच अंतर्गत विवादाचीं तत्त्वें आहेत. त्याच त्या शुद्धाशुद्धत्वाच्या कल्पना आहेत. त्याचप्रमाणें केतकरांचें परकीयांच्या आक्रमणामुळें जातींचें दृढीकरण अपूर्ण राहिलें आणि अपूर्ण दृढीकरणामुळें जातिभेद निर्माण झाले. आणि त्यामुळें अस्पृश्यता दृढमूल झाली हें विधानहि सदोष आहे.

केतकर व वेबर या दोघांचें एका बाबतींत मतैक्य आहे. जात आणि विधि यांच्यांतला संबंध अविभाज्य व दृढ आहे याविषयीं दोघांनाहि शंका नाहीं. केतकर या संबंधाचा मूलाधार शुद्धाशुद्धत्व व प्रायश्चित्त, धर्माचें शाश्वत व अविभाज्य स्वरूप, शासनसंस्था आणि धर्ममत यांच्यातली तत्त्वतः फारकत इत्यादि कल्पना व तत्त्वें आहेत असें मानतात. वेबरचें त्याबाबतींतलें मत असें कीं जातींची सामाजिक श्रेणी विधीशीं संलग्न असलेल्या शुद्धत्वाच्या कल्पनेवर आधारलेली आहे.

जाती व जमाती

बऱ्याचशा जातींची उत्पत्ति जमातींपासून झालेली आहे, याबाबतींतहि या दोघां अभ्यासकांचें एकमत आहे. मात्र हा निर्णय दोघांनी वेगवेगळया तऱ्हांनीं घेतला आहे. वेबरला मूळच्या चार वर्णांतून विविध जातींची उत्पत्ति झाली हें प्राचीन भारतीय तत्त्व मान्य आहे. वेगवेगळया जमातींच्या हिंदूकरणाच्या क्रियेंतून जातींची उत्पत्ति झाली असें त्याचें म्हणणें. हिंदुसमाजाचे वेगळे स्तर आहेत. त्या स्तरांत विविध श्रेणी आहेत. अद्यापहि अहिर ही मूळची जमात वेगवेगळया उपजातींत विभागलेली आढळून येते. याच क्रियेचें उदाहरण केतकरांनीं कोळी जमातींच्या बाबतींतलें दिलें आहे.[1] परंतु जातीचा उगम वर्णांत आहे या विधानाला मात्र त्यांचा विरोध आहे.

विशेष लक्षांत ठेवण्यासारखी गोष्ट अशी कीं वेबरला 'जाति' कडे स्वतंत्र वस्तु म्हणून पाहाणें जमलेलें नाहीं. जातीचें वर्णन तो केवळ जमातीच्या संदर्भांत आणि तेंहि विरोधात्मक करतो. जमाती हिंदुसमाजव्यवस्थेच्या संपूर्ण बाहेर आहेत अशी त्याची धारणा आहे. जात व जमात यांच्यातला भेद वेबरच्या मतें असा आहे कीं : (१) जाति ही स्थानबद्ध नसते. जमात ही प्रामुख्यानें स्थानबद्ध असते. (२) जातीचा व्यवसाय हा एकच असतो. जमातींत अनेक व्यवसाय असतात. (३) जात अंतर्विवाही असते. जमात ही बहिर्विवाही असते.[2]

जातीची विशुद्ध भूमिका अजमावतां न आल्यामुळें, जातींत कशाचा अंतर्भाव होत नाहीं, त्यावरूनच जात म्हणजे काय तें ठरवतां येईल असा त्याचा समज झाला असावा. जें जमातींत आहे, तें जातींत नाहीं असें गृहीत धरूनच तो जातीचीं लक्षणें सांगतो.

वेबरचा काळ : जाति व व्यवसाय

वेबरनें जमातींप्रमाणेंच जगांतील व्यावसायिक संघांशी किंवा पूगांशी (guilds) जातींच्या गटांची तुलना केली आहे. उद्योग-धंद्यांचा जातिसंस्थेवर झालेला परिणाम विश्रुतच आहे. आणि ही तुलना महत्त्वाची आहे आणि उपयुक्त पण आहे. परंतु अस्पृश्यतेचा उगम जातिसंस्थेच्या व्यावसायिक व्यवस्थेत आहे हा त्याचा निष्कर्ष मात्र विवाद्य आहे एवढेंच नव्हे, तर चुकीचाहि आहे.

वेबरच्या मीमांसेचा मतितार्थ असा : हिंदूंची जातिसंस्था बंदिस्त असल्यामुळें बाह्य किंवा परकीय समाजांना तिच्यांत तत्त्वतः स्थान नव्हतें. हे बाह्य लोक भटक्या, अस्थिर जिप्सी किंवा वणजारी लोकांप्रमाणें सदा सदा समाजबाह्य राहिले तरीं त्यांच्या वणिग्वृत्तीमुळें हिंदु-

१. Weber, Op. cit. p. 15

२. हें विधान अपुरें सत्य आहे. स्वसमाजबाह्य विवाह जात मानीत नाहीं; त्याचप्रमाणें जमातहि मानीत नाहीं. जमातीला बहिर्विवाही म्हणतांना वेबरच्या पुढें कुलबाह्य किंवा गोत्रबाह्य विवाह असावा. गोत्रबाह्य विवाह जात व जमात यांना सारखाच मान्य आहे. गोत्राची कल्पना मात्र जात व जमात यांची थोडी निराळी आहे. वेबरचें जमाती हिंदुसमाजबाह्य असल्याचें विधानहि पूर्णांशानें सत्य नाहीं. सांस्कृतिक दृष्टया जमातींची व जातींची संस्कृति मिळती जुळती आहे.

समाजास उपयोगी ठरले. दुसरे बाह्य किंवा 'पाहुणे' म्हटले म्हणजे परिया लोक. त्यांनी विणकाम, चामड्याचें काम, रस्ते झाडणें वगैरे उद्योग पत्करले.

वेबरचें म्हणणें असें कीं उद्योगधंदे पिढीजाद बनल्यामुळें व्यावसायिक संस्थांचें सदस्यत्व जन्मावर अवलंबून होतें. व्यावसायिक सामाजिक गटांचें हळुहळू जातींत रूपांतर झालें. या परिवर्तनास मुख्य कारण भारतांतली ग्रामीण अर्थपद्धति. ही अर्थपद्धति राजशासित होती. या राजशासित अर्थपद्धतीप्रमाणें धार्मिक बाबतींत ब्राह्मणवर्गाचें वर्चस्वहि या परिवर्तनास कारणीभूत झालें. वेबरचें मत असें आहे कीं, या बाह्य किंवा 'पाहुण्या कारागिरां'मुळेंच भारतांतल्या ग्रामीण उद्योगधंद्यांची भरभराट झाली. हे बाह्य जन सुतार, लोहार, कुंभार, विणकर इत्यादि होते. जे कारागिर हिंदुसमाजाच्या बाहेरच राहिले ते स्पृश्य झाले. जे त्या समाजव्यवस्थेला चिकटून राहिले, अगदीं तळचें स्थान स्वीकारूनहि चिकटून राहिले, त्यांचा अंतर्भाव अस्पृश्य जातींत झाला. राजाश्रयामुळें प्रत्येक उद्योगधंद्याला मान्यता मिळाली आणि धंदे अनुवंशिक बनले.[१] –वेबरचा हा निष्कर्ष मान्य होण्यासारखा नाहीं. वेबरची भारतीय ग्रामीण सामाजिक जीवन, अर्थव्यवस्था आणि त्यांच्यांतलें कामगिरांचें स्थान, – याबद्दलची धारणा चुकीची आहे. बाह्य किंवा परकीय कारागिरांनी भारतीय ग्रामविभागांत उद्योगधंद्याची निर्मिति केली हें विधानच मुळांत बरोबर नाहीं. बलुत्याची पद्धत फार प्राचीन आहे. तिचा राजशासनाशीं मुळींच संबंध नाहीं. वेबरनें या पद्धतीचा मराठ्यांचा शासनपद्धतींशीं संबंध जोडला आहे. पण हें केवळ अर्धसत्य आहे. वेबरचा मुख्य सिद्धांत असा दुबळा असल्यानें, अस्पृश्यतेचीं मुळें व्यवसायांत जातींनीं जे परस्पर संबंध जोडले, त्या संबंधांत पाहाणें विशेष फलदायी नाहीं.

वेबरचीं इतर विधानें

वेबरचीं दुसरीं दुबळीं विधानें आहेत तीं अशीं: (१) जैन हे 'भारतीय ज्यू' आहेत. वेबर ज्यूंना 'परिया' किंवा बाह्य अगर 'पाहुणे लोक' म्हणतो. सामान्यतः जैनांची जी ज्यूंशीं तुलना केली जाते, ते ती अहिंदु, बाह्य किंवा पाहुणे म्हणून नव्हे. त्यांच्या वणिग्वृत्तीमुळें त्यांचें ज्यूंशीं साधर्म्य प्रस्थापित झालें एवढेंच. ज्यू हा एक सामाजिक व वांशिक गट आहे. जैनांचा गट हा संपूर्णतया धार्मिक गट आहे. त्याला वांशिक बैठक नाहीं.

(२) वेबरनें वैष्णवांना संप्रदायांत परिवर्तन पावलेली जात म्हणून संबोधलें आहे. या जातीनें अस्पृश्यांना स्वतांत सामील करून घेतलें. वेबरचें हें विधान चुकीचें आहे हें सांगायला नकोच.

(३) कृष्णकथेवर व पर्यायानें वैष्णवमतावर खिस्तकथेचा परिणाम झालेला आहे, हें वेबरचें विधानहि अग्राह्य आहे. हें विधान मुळांत ए. वेबर या संस्कृत पंडितानें केलें. मॉनिअर विलिअम्सनें Religious Thought and Life in India (London 1883, p. 96–99) या पुस्तकांत त्याला उत्तर दिलेलेंच आहे. कालक्रमानुसार वैष्णवमत हें खिस्ती संप्रदायापूर्वीचें आहे.

हटनशीं तुलना व समारोप

या दोघा पंडितांच्या विधानांची हटनसारख्या हिंदुजातिसंस्थेवरच्या मान्यवर लेखकाशीं तुलना केली तरच हिंदुत्व व जातिसंस्था यांच्या परस्पर संबंधाची कांहीं कल्पना आपल्याला येऊं शकेल. या तिन्ही अभ्यासकांचें पुढील मुद्यांविषयीं एकमत आहे.

(१) जातींची उत्पत्ति जमातींपासून झाली.

(२) ब्राह्मण हे वर्ण व जात दोन्ही होते, पण त्यांचा समावेश जमातींत केव्हांच नव्हता. जातीचें सर्वांत उत्तम उदाहरण ब्राह्मणांचेंच आहे.

(३) क्षत्रियांची उत्पत्ति जमातींपासून आहे.

(४) जातींची उत्पत्ति विधिसंलग्न शुद्धतेच्या कल्पनेंत आहे.

केतकरांची जातीची व्याख्या बहुतांशीं बरोबर आहे अशी मान्यता देऊनहि 'जातीचें सदस्यत्व केवळ जन्मावर अवलंबून आहे' या केतकरांच्या

१. Weber, Op. cit; pp. 11, 17, 18, 19, 34, 37, 86, 91, 101, 102, 112, 126, 127, 130, 131.

२. Op. cit. pp. 11, 12.

विधानाला त्यानें आक्षेप घेतलेला आहे. हटनचें म्हणणें असें कीं दक्षिण भारतांत अनेक जाती अशा आहेत कीं त्यां परक्यांचा स्वीकार करतात. या जाती मिश्र जातींच्या संततीला आपल्यांत घेतात. केरळांतले अंबलवासी, व ओरिसांतले शागीर्द, करण वगैरे जाती अशा प्रकारच्या आहेत. बंगालमधल्या वैद, सुनरी वगैरे जाति अद्याप प्रवाही स्थितींत आहेत. त्यांची घडण अजून पूर्ण झालेली नाहीं.[1]

वर्ण व जात एक नव्हेत हें केतकरांचें विधान हटनला मान्य आहे. त्याचप्रमाणें केतकरांच्या जातीच्या व्याख्येवर त्यानें आक्षेप घेतला असला तरी जातीसंस्थेंत प्रवाहीपणा आहे व या प्रवाहीपणामुळेंच जातीजातींत दळणवळण कायम राहिलें. या केतकरांच्या विधानाला त्याच्या लिखाणांत पुष्टीच मिळते.[3]

शुद्धत्त्वाची कल्पना

केतकरांपासून हटनपर्यंतच्या जातिसंस्थेच्या साऱ्या अभ्यासकांचें जातिसंस्थेंत शुद्धत्वाची कल्पना अत्यंत महत्त्वाची आहे याबद्दल एकमत आहे. पण या भावनेच्या कार्यान्वयी स्वरूपाची चर्चा मात्र अजून व्हावी तशी झालेली नाहीं. तिच्यांतले उलट सुलट प्रवाह, क्रिया व प्रतिक्रिया आणि सामाजिक तोल राखण्याची प्रवृत्ति यांची छाननी व्हायला हवी आहे.

जातिसंस्थेचें व्यावसायिक व कार्यान्वयी (functional) स्वरूप एक असण्याचें कारण नाहीं. व्यावसायिक स्वरूप हें आनुवंशिक उद्योगधंद्यांच्या स्वरूपाचें जगांतल्या सुधारलेल्या राष्ट्रांत असायचें तसेंच बहुतांशीं आहे. उद्योधंद्याचें आनुवंशिक वर्गीकरण भारतातल्याप्रमाणें जातिसंस्था निर्माण करण्याइतकें समर्थ इतरत्र ठरलें नाहीं. मिसर व ग्रीस यांच्यातहि अशीच जातीय विभागणी होती. पण जेव्हां त्या संस्थेची कार्यान्वयी उपयुक्तता संपुष्टांत आली तेव्हां ती नष्ट होऊन दुसरी समाजव्यवस्था अस्तित्वांत आली. भारतीय जातिसंस्था तिच्यांतल्या गतिशीलतेमुळें टिकून राहिली. ही गतिशीलता संपूर्णपणें कार्यान्वयी आहे. जेव्हां पाश्चात्य औद्योगिक संस्कृतीशीं संबंध आला तेव्हां या गतिशीलतेची कार्यान्वयी शक्ति संपली आणि जातिसंस्था दुर्बल झाली. शुद्धत्वाची कल्पना ही आतां तिची प्रेरक शक्ति राहिली नाहीं. आतां ही संस्था अगदीं खिळखिळी झाली आहे.

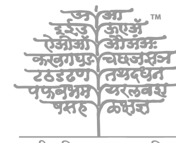
सामाजिक स्थान व शुद्धता

शुद्धत्व ही केवळ भावना आहे. परंतु त्याची सांगड ज्या विधिकल्पाशीं पडली आहे, तो मात्र कार्यान्वयी आहे. शुद्धत्वाची भावना आणि विधि यांच्या एकीकरणामुळें जातिसंस्थेंतल्या गतिशीलतेला प्रेरणा मिळालेली आहे. या युतीमुळें जातीय-तत्त्वज्ञान निर्माण झालें, व त्याला वर्णकल्पनेचें आवरण मिळालें. वर्ण वर्ग असो किंवा जाति, वर्णाचा जातीशी संबंध काय याच्याबद्दल अभ्यासकांचीं मतें कितीहि अनिश्चित असोत, एक गोष्ट मात्र सत्य आहे; ती अशी कीं वर्ण केवळ कल्पनाश्रित आहे. तर जाति ही वस्तुस्थिति आहे. वर्ण व जाति यांच्या संयोगामुळें कार्यांत जसा एकसूत्रीपणा येतो. तसा वर्णाची पार्श्वभूमि नसली तर जातीला येत नाहीं. हल्लीं सुद्धां ज्या अनेक जाती ब्राह्मण किंवा क्षत्रिय वर्णांत समाविष्ट होऊं पाहाताहेत, त्यावरून हें सिद्धच होतें.

शुद्धत्वाची कल्पना दोन प्रकारची आहे. विधिसंलग्न शुद्धता व वांशिक शुद्धता. या दोहोंचें कार्य अर्थातच वेगवेगळें आहे. प्रसंगीं पूरकहि आहे. विधिसंयुक्त किंवा यज्ञीय शुद्धतेच्या बाबतींत ब्राह्मणाचें उपाध्याय या नात्यानें स्थान सर्वांत श्रेष्ठ. मग राज्यपदामुळें क्षत्रिय. मग वैश्य व सर्वांत शेवटी शूद्र. यांत ब्राह्मणांचें स्थान वर्ण व जाति यांच्या एकीकरणामुळें सर्वांत वरचें ठरलें. शुद्धतेचा मानदंड तोच ठरला. या मध्यबिंदुभोंवती जातिसंस्था फिरत राहिली.

विधिसंलग्न शुद्धत्वाचें वांशिक शुद्धतेशीं कांहीं वेळां विरोधी नातें येतें. अनुलोम विवाहांत मनूनें असा निर्बंध घातला आहे कीं ब्राह्मणाचा—ब्राह्मण क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र या तीन वर्णांशी, क्षत्रियाचा, वैश्य व शूद्रांशी, वैश्याचा वैश्य व शूद्राशीं वैवाहिक संबंध जडूं शकतो. शूद्राला मात्र स्वजातींतच विवाह करण्याचें

१. H. Hutton, Caste in India (Oxford, 1950) pp. 19, 26, 115, 116.
२. Op. cit. p. 46.
३. Op. cit. p. 50.





अनुक्रमणिका

बंधन आहे. या दृष्टीनें पाहिल्यास रक्तशुद्धि किंवा वांशिक शुद्धता शूद्रांतच सर्वांत अधिक व ब्राह्मणांत सर्वांत कमी. परंतु ही वांशिक शुद्धता जातिसंस्थेंत प्राबल्य पावली नाहीं.

मात्र या कल्पनेचा सर्वस्वी अभाव होता असेंहि म्हणतां येत नाहीं. दीघनिकायाच्या अंबठ्ठ-सुत्तांत अंबठ्ठ ब्राह्मणाला उद्देशून गौतमबुद्धानें जे उद्गार काढले ते महत्त्वाचे आहेत. तो म्हणतो कीं, " आम्हां क्षत्रियांत तुम्हां ब्राह्मणांपेक्षां रक्ताच्या शुद्धतेला जास्ती जपलें जातें. वंशशुद्धीसाठीं क्षत्रिय बहिणीबरोबरहि लग्न करणें पत्करतात. पण ब्राह्मण मात्र कोणाहि स्त्रीबरोबर लग्न करतात." हे उद्गार कांही चेष्टेचे नव्हत. ब्राह्मणाच्या विधिसंलग्न शुद्धतेची समाजविमुख एक बाजू त्यांच्यांत निर्दिष्ट केलेली आहे. क्षत्रियांत आढळणाऱ्या वांशिक शुद्धतेहून ही शुद्धता कमी प्रकारची आहे असा ध्वनि त्यांच्यांत निघतो. जातिसंस्थेची ही कार्यान्वियीं मीमांसा अभ्यसनीय आहे. विधिसंलग्न शुद्धत्व व वंशशुद्धत्व यांच्या विरोधी व परस्परपूरक भूमिका तपासून पाहाण्याजोग्या आहेत. वन्य जमाती व अस्पृश्य यांचा पूर्वोतिहास पाहातां जादु आणि वैद्यक यांच्या क्षेत्रांत त्यांचें स्थान माननीय होतें असेंहि आढळून येतें. या क्षेत्राचा अभ्यास जर नीट झाला तर जातिसंस्थेंतला अंतर्गत तोल अधिक स्पष्ट होईल व त्यामुळें जातिभेदाची कटुताहि कमी होण्याला कदाचित् मदत होईल असें वाटतें.





श्री. नी. र. वऱ्हाडपांडे

कालिदास आणि शेक्सपीअर

अस्पृष्टदोषा नलिनीव दृष्टा
हारावलीव ग्रथिता गुणौघैः ।
प्रियाङ्कपालीव विमर्दहृद्या
न कालिदासादपरस्य वाणी ॥

प्रथितयश व अधिकारी लेखक श्री. माडखोलकर यांनीं संस्कृत नाट्यवाङ्मयांत व त्यांतल्यात्यांत कालिदासाच्या नाट्यवाङ्मयांत विविधता कमी आहे, इंग्रजी नाट्यवाङ्मय त्या मानानें कितीतरी अधिक वैचित्र्यपूर्ण व समृद्ध आहे असें विधान अनेक वेळां केलें आहे. कालिदासाच्या नाटकांत शेक्स्पीअरच्या नाटकाच्या मानानें व्यक्तिचित्रणाचें दुर्भिक्ष आहे असेंहि इतर लेखकांनीं म्हटलें आहे. १९२६ सालच्या सुमारास प्रकाशित झालेल्या कानडेकृत टागोरचरित्रामध्यें असें विधान आहे व अलीकडे प्रसिद्ध झालेल्या श्री. कंगले यांच्या "कालिदासाचीं नाटकें" या पुस्तकांत त्याचीच री ओढलेली आहे. साहित्यसंम्राट् न. चिं. केळकर यांनी देखील शेक्स्पीअरला कालिदासापेक्षां श्रेष्ठ समजणें न्यायाचें आहे असें म्हटलेलें आहे.

पुनरुच्चारानें कोणतेंहि मत सार्वत्रिक होऊं शकतें या न्यायानें हें मत सार्वत्रिक होण्याचा संभव आहे. तेव्हां तें कितपत खरें आहे याचा विचार केला पाहिजे.

कालिदासाच्या नाटकांमध्यें वैचित्र्य किती आहे हें दाखवून द्यायच्या आधीं शेक्सपीअरच्या नाटकांतून मानवी चारित्र्याचें व जीवनाचें सर्वांगीण दर्शन घडतें असा जो अनेकवेळां उद्घोष करण्यांत येतो तो कितपत खरा आहे याची चिकित्सा केली पाहिजे. अशी चिकित्सा करतांना शेक्सपीअरचीं तीनच गाजलेलीं नाटकें घेऊं, (कारण कालिदासाचीं तीनच नाटकें उपलब्ध आहेत). हीं तीन नाटकें म्हणजे हॅम्लेट, मॅक्बेथ व ऑथेल्लो.

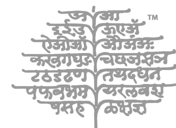
या तीन नाटकांतल्या नायकांचें व्यक्तिचित्रण पृथगात्मक आहे असें म्हणतां येईल काय? मला असें वाटत नाहीं. हे तीनहि नायक एकाच धोरणानें रंगवलेले आहेत. तें धोरण म्हणजे अनेक सद्गुणांनीं युक्त असा माणूस एखाद्याच दोषाच्या प्रभावानें आपल्या व संबंधी लोकांच्या जीवनाची शोकान्तिका कशी घडवून आणूं शकतो हें दाखविणें.

तिन्ही व्यक्तिचित्रणांतलें धोरण एकच असलें तरी त्या व्यक्तींचे दोष निरनिराळे होते. हॅम्लेटचा अकर्मण्यता, ऑथेल्लोचा मत्सर व मॅक्बेथचा स्त्रीवशता हा दोष होता व यामुळें या तिघांच्या व्यक्तिचित्रणांत पृथगात्मकता आहे असें यावर म्हणण्यांत येईल, पण अशा सारखेंच समर्थन कालिदासाच्या तीन नायकांनाहि लागू होऊं शकेल. पुरूरवा, अग्निमित्र व दुष्यन्त हे तिन्ही नायक प्रणयी राजे या दृष्टीनें सारखेच असले तरी त्यांच्या प्रणयाचें स्वरूप अगदीं पृथगात्मक आहे. पुरूरव्याच्या प्रणयांत विप्रलम्भाचें प्राधान्य आहे, अग्निमित्राचा प्रणय अन्तःपुरांतील राण्यांशीं केलेल्या लपंडावाच्या स्वरूपाचा आहे व दुष्यन्ताच्या प्रणयांत शापग्रस्ततेमुळें जगाच्या वाङ्मयांत लोकोत्तर असलेलें वैशिष्ट्य आलें आहे. या शापकल्पनेंतूनच फ्रॉइडच्या शकडों वर्षें आधीं सुप्त मनाची कल्पना कालिदासानें नाट्यरूपानें सजीव केली.

रम्याणि वीक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान् ।
पर्युत्सुको भवति यत्सुखितोऽपि जन्तुः ॥
तच्चेतसा स्मरति नूनमबोधपूर्वम् ।
भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि ॥

पूर्वी अनुभवलेल्या भावनांचा पुनःप्रत्यय यावा, त्यामुळें मन व्याकुळ व्हावें, पण त्या भावना ज्या व्यक्तींच्या व प्रसंगांच्यामुळें उद्भवल्या, त्यांचा मात्र विसर पडावा अशा मनःस्थितीचें चित्रण करून कालिदासानें रंगभूमीवरील मनोमन्थनाचा उच्चांक गाठला आहे. मानवी मनाचा ठाव घेण्याची ही करामत शेक्सपीअरच्या व्यक्तिचित्रणापेक्षां कमी दर्जाची आहे असें प्रामाणिक टीकाकाराला म्हणवणार नाहीं.

अनुक्रमणिका





हत्तीवाचून सैन्य

कालिदासाच्या नाटकांमध्यें शेक्सपीअरच्या वरील तीन नाटकांच्या मानानें नायिका जास्त प्रधान आहेत. या नाटकांत शेक्सपीअरनें आपल्या कथानकाचे सारे धागे नायकाच्या भोंवतीं विणले आहेत. त्यांतील कोणत्याहि स्त्रीपात्राला नायिका म्हणतां येणार नाहीं. पण कालिदासाच्या मालविका, उर्वशी वा शकुन्तला या नाटकाला प्राणभूत आहेत. कथानकाच्या सव घटना त्यांच्या भोंवती फिरत राहतात. नाट्याच्या केन्द्रस्थानीं असणाऱ्या या तीन नायिका एक साच्याच्या आहेत असें म्हणतां येईल काय ? विवाहाला जिच्या आयुष्यांत स्थान नसतें अशी अनेक पुरुषांचा सहवास घडलेली स्वर्गाङ्गना उर्वशी, दैवयोगानें सवतीची दासी झालेली, विवाह हें जिचें सर्वस्व आहे अशी मुग्धा मालविका, व प्रणय आणि विलास यांचा संपर्क न झालेली, तपाचरण, व विवाहजीवन यांच्या उंबरठ्यावर उभी असलेली आश्रमवासिनी शकुन्तला हीं चित्रें एकाच मुशींतलीं आहेत असें म्हणणाऱ्यांना "हरिची अगाध कळली नाहीं च कारागिरी" असें दुःखानें म्हटलें पाहिजे.

कालिदासाच्या व्यक्तिचित्रणांतील विविधतेचा मुद्दा आणखी घोळतां येईल पण तस न करतां अधिक व्यापक दृष्टीनें विविधतेचा विचार करूं. व्यक्तिचित्रण हें नाटकाचें प्रधान स्वरूप आहे असें म्हणतां येत नाहीं. रंगभूमीवरील प्रयोगानें प्रेक्षकांना हलवून सोडणें हें नाटककाराचें प्रधान उद्दिष्ट असतें. हें उद्दिष्ट पूर्णपणें साधलें तर नाटकांत व्यक्तिचित्रण आहे कीं नाहीं या मुद्याला महत्त्वच उरत नाहीं. हजारों वर्षे प्रेक्षकांच्या मनाचा ठाव घेणाऱ्या नाटकांत व्यक्तिचित्रण नाहीं म्हणून तें कमी दर्जाचें आहे असें म्हणणें म्हणजे शिकन्दराच्या सैन्यानें सर्वत्र दिग्विजय केला तरी त्यांत हत्ती नव्हते म्हणून तें निकृष्ट दर्जाचें मानलें पाहिजे असें म्हणण्यासारखें आहे.

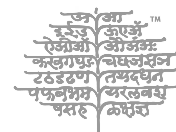
प्रेक्षकांच्या मनाचा ठाव घेण्याचें सामर्थ्य म्हणजेच रसात्मकता हें नाटकाचें सर्वस्व आहे असें भारतीय नाटककारांनीं मानलें तें सर्वथैव युक्त आहे. या रसात्मकतेच्या बाबतींत कालिदास व शेक्सपिअर यांपैकीं कुणाच्या नाटकांत विविधता अधिक आहे ?

एकटें शाकुन्तल घेतलें तरी शेक्सपीअरच्या उपरिनिर्दिष्ट तिन्ही नाटकांपेक्षां त्यांत रसवैचित्र्य अधिक आहे. हॅम्लेटमध्यें अथपासून इतिपर्यन्त हॅम्लेटच्या विषण्ण व्यक्तित्वाची छाया आहे, मॅक्बेथमध्यें, मॅक्बेथच्या अधःपाताची एकसुरी धडधड आहे, व ऑथेल्लोमध्यें ऑथेल्लोच्या रांगड्या हर्षामर्षाचें एकताली ताण्डव आहे. पदार्थ वेगळे असले तरी चव एकच आहे. तिन्ही नाटकांचा मनावर परिणाम एकसारखाच होतो. तो म्हणजे एक प्रकारची भयाण विषण्णता निर्माण करणें.

उलट शाकुन्तलामध्यें पहिल्या अंकांत मुग्ध शृंगाराचें वातावरण आहे तर सातव्यांत संसारतापानें भाजलेल्या दम्पतींचें प्रौढ मीलन आहे. चौथ्या अंकांत सर्व आप्तेष्टांचा दुःखभारानें निरोप घेणारी व प्रियकराच्या मीलनासाठीं आतुर झालेली नवोढा आहे तर पांचव्यांत पतीनें धिःकारलेली व आप्तेष्टांनीं सोडलेली असहाय अबला आहे. ज्याच्या चिन्तनांत मग्न झाल्यामुळें दुर्वासाची शापवाणीदेखील ऐकूं आली नाहीं त्याच्यावरच पुढें 'अनार्या' म्हणून तुटून पडण्याचा प्रसंग ! 'कन्या सासुरासी जाये' या दृश्याचा परिणाम व प्रत्यादेशाच्या दृश्याचा परिणाम ! किती जमीन अस्मानाचें अंतर ! हें वाचतांना वा रंगभूमीवर पाहतांना मन्दरगिरीनें समुद्राचें मन्थन केलें तसेंच कविकुलगुरु आपल्या भावभावनांचें मन्थन करीत आहे असें वाटतें.

पदे पदे यन्नवतामुपैति

शकुन्तलेप्रमाणेंच दुष्यन्ताचेंहि दर्शन विविध आहे. पहिल्या अंकांत शकुन्तलेच्या मुखकमलाभोंवती रुंजी घालणाऱ्या भ्रमराचा हेवा करणारा, व तिच्या चिन्तनांत आलोचन रात्री घालवणारा प्रेमिक, पांचव्या अंकांत शकुन्तला हें नांवदेखील विसरून जातो, व तिच्या विषयींच्या विरहभावना जागृत झाल्या असतांना हे पूर्वजन्मींचे अनुभव असले पाहिजेत असें म्हणूं लागतो ! शकुन्तलेच्या अधरमधूची तहान लागलेला पहिल्या अंकांतला कामार्त, सातव्या अंकांत अर्भकाच्या अंगधूलीनें मलिन होण्यांत धन्यता मानतो. व्यक्ति एकच पण प्रसंग वेगळे असल्यामुळें अगदींच वेगळ्या रसांचें आलम्बन होतें. हॅम्लेट पाहून उठतांना एक प्रकारच्या विषण्णतेनें प्रेक्षक भारावलेला असतो, उलट शाकुन्तल





पाहून उठतांना मानवी संसाराचें समग्र दर्शन झाल्याची कृतकृत्यता त्याला वाटत असते.)

रसवैचित्र्याप्रमाणेंच प्रयोगवैचित्र्याच्या बाबतींत कालिदासाचीं नाटकें शेक्सपीअरच्या नाटकांपेक्षां अधिक समृद्ध आहेत.) प्रयोगवैचित्र्य म्हणजे निरनिराळ्या तऱ्हेचें नाट्य रंगभूमीवर दाखवण्यास नाटकांत वाव असणें. हें वैचित्र्य अनेक तऱ्हांनीं दाखवतां येतें. पण याचें मुख्य साधन म्हणजे भाषा. सर्व पात्रांच्या तोंडीं व एकाच पात्राच्या तोंडीं अनेक प्रसंगीं एकाच तऱ्हेची भाषा असेल तर नाट्य एकसुरी होतें. खडाष्टकांतील वक्रतुंडाच्या तोंडची संस्कृतप्रचुर भाषा काढून तिथें साधें मराठी घातलें, किंवा एकच प्याल्यांतल्या गीतेच्या तोंडची 'घरगुती स्त्रीसुलभ' भाषा काढून तिला बाणभट्टी मराठी बोलायला लावलें तर या पात्रांचा प्राणच नाहींसा होईल.

(भाषावैचित्र्याच्या बाबतींत कालिदासाचीं नाटकें शेक्सपीअरच्या नाटकापेक्षां, किंबहुना एकंदरीतच संस्कृत नाटकें इंग्रजी नाटकांपेक्षां जास्त समृद्ध आहेत.) **एकंदरींत इंग्रजी भाषाच संस्कृत भाषेच्या मानानें एकसुरी व कमी लवचिक आहे.** शेक्सपीअर झाला तरी इंग्रजीच्या या वैगुण्यापुढें त्याला हात टेकणें भाग होतें. दुसरें संस्कृत नाटकांत पात्रांच्या योग्यतेप्रमाणें संस्कृत व निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राकृतांची योजना करण्याची परंपरा आहे; यामुळें निरनिराळ्या पात्रांच्या वैशिष्ट्याला एकदम उठाव मिळतो. तसेंच प्रसंगाच्या अनुरोधानें कधीं साधें गद्य तर कधीं अनुष्टुभासारखे साधे छंद, तर कधी शार्दूलविक्रीडितासारखी ऐसपैस रचना यामुळें संवादांची परिणामकारकता वाढते.

रंगभूमीवरील भ्रमर

आधुनिक प्रेक्षकाला या परिणामकारकतेचा फारसा अनुभव नसतो, कारण संस्कृत नाटकें मूळ स्वरूपांत व मूळ शैलीनें केलेलीं पाहायलाच मिळत नाहींत. संगीताचा घटसर्प झालेल्या मराठी रंगभूमीच्या कंठांतून जेव्हां शाकुन्तल बाहेर पडतें तेव्हां 'आला श्लोक कीं काढ सूर" या आडमुठ्या धोरणामुळें साऱ्या नाटकाचा चुथडा होतो. वस्तुतः पद्य म्हणजे गीत नव्हे. पद्यांत अर्थ प्रधान असतो व तो मनावर खोल ठसावा म्हणून तालबद्ध केलेला असतो. नाटकांतले श्लोक म्हणजे साधें गद्य नव्हे तसेंच गाणेंहि नव्हे हें लक्षांत ठेवून अर्थ-परिपोषक तालांमध्यें नटानें म्हटलें पाहिजे. गायचें कुठे हें नाटकांतच 'गायति' वगैरे सूचना देऊन स्पष्ट केलेलें आहे. पण आज आम्ही शाकुंतलांत स्वतःचे श्लोक घालून प्रयोग करायला जिथे कचरत नाहीं तिथें मूळ रंगसूचनांना कोण विचारतो ?

(नाटकाचा प्राण जे संवाद व शब्द त्यांच्या बाबतींत संस्कृत नाटकांचें वैचित्र्य अतुल आहे. तसेंच नाट्याचें दुसरें प्रधान अंग जें नृत्य त्यांच्याहि बाबतींत आहे. किंबहुना नाट्य या शब्दांतच नृत्यकला अभिप्रेत आहे.) नटाच्या तोंडून बाहेर पडणाऱ्या शब्दाप्रमाणेंच त्याच्या अंगप्रत्यंगांच्या हालचाली महत्त्वाच्या असतात. (कालिदासाच्या नाटकांत असे अनेक प्रसंग आहेत कीं नृत्य-प्रवीण नटाला एक शब्दहि तोंडांतून न काढतां नुसत्या अंगविक्षेपांनीं प्रेक्षकांना तल्लीन करून सोडतां येईल.)

उदाहरणार्थ, शकुंतलेच्या भ्रमरबाधेचा प्रसंग घ्या. शकुंतला झाडांना पाणी घालत असतां एक भुंगा "माझ्याहून काळाभोर व चंचल दिसणारा तू कोण दुसरा" म्हणून तिच्या डोळ्यावर झेप घालतो, तिथून हातानें वारल्यावर तिच्या कानाशीं गुजगोष्टी करूं लागतो, तिला तेंहि खपत नाहीं असें पाहिल्यावर अधिकच लोचटपणा करून तिच्या रतिसर्वस्व अशा अधराला झोंबूं लागतो. * एखाद्या नृत्यकुशल नटीनें हा प्रसंग वठवला तर तिला आपली सर्व कला या एका प्रसंगांत कसाला लावतां येईल. तोंडातून एक अक्षरहि न काढतां नाट्य किती परिणामकारक होऊं शकतें याचें प्रत्यंतर या प्रसंगानें मिळूं शकेल.

को भेदः पिककाकयोः !

वास्तवतेबद्दल ज्यांच्या कल्पना अगदीच असंस्कृत व ओबडधोबड आहेत असे वाचक "हा कसला नाटक-

* चलापांगां दृष्टिं स्पृशसि बहुशो वेपथुमतीं ।
रहस्याख्यायीव स्वनसि मृदु कर्णान्तिकचरः ॥
करौ व्याधुन्वन्त्याः पिबसि रतिसर्वस्वमधरम् ।
वयं तत्त्वान्वेषान्मधुकर हतास्त्वं खलु कृती ॥

अनुक्रमणिका





कार, कुठे रंगभूमीवर भ्रमर आणतो, तर कुठें रथांत बसून राजा शिकार करतो आहे अशी कल्पना करतो, तर कुठे आपल्या नायकाला नक्षत्रें, ढग वगैरे मार्गानें प्रवास करायला लावतो. हें सर्व रंगभूमीवर कसें दाखवायचें ? " असा प्रश्न करतात.

असा प्रश्न करणाऱ्या वाचकाच्या कल्पेइतकी कालीदासकालीन नाट्यकला अप्रगत नव्हती. शिकार दाखवायची म्हणजे रंगभूमीवर रथ व घोडे आणले पाहिजेत व भ्रमरबाधा दाखवायची म्हणजे एखादा भुंगाच पकडून रंगभूमीवर सोडला पाहिजे अशी त्यावेळीं समजूत नव्हती. हे प्रसंग नृत्य व वाद्यांच्या साह्यानें वठवतां येतात व या रीतीन वठवल्यास रंगभूमीवर खरे भुंगे व घोडे आणण्यापेक्षां ते शतपटीनें अधिक परिणामकारक होतात. भुंगे व घोडेच काय पण रंगभूमीवर खरी फुलें देखील दाखवायची प्राचीन नाट्यमहर्षींना जरूर वाटत नव्हती. पात्र रंगभूमीवर फुलें वेचतें म्हणजे खरीं फुलें उचलून परडीत टाकत नाहीं तर " पुष्पोच्चयं नाट्यति " फुलें वेचण्याची क्रिया हावभावानें व्यक्तवितें. रंगभूमीवर खरी फुलें वेचण्याची क्रिया जास्त रोचक वाटेल कीं फुलें वेचण्याचे नृत्यात्मक हावभाव जास्त रोचक वाटतील हें रसिकांना काय सांगायला पाहिजे ?

शब्द न वापरतां नुसत्या अंगविक्षेपांनीं वठवून दाखवतां येण्यासारखे किती प्रसंग शेक्सपीअरच्या नाटकांतून काढून दाखवतां येतील ? माझ्या पाहण्यांत व वाचनांत शेक्सपीअरचें जें नाट्य आलें आहे तें मुख्यतः शब्दमय म्हणजे एकाच तऱ्हेचें आहे. उलट कालिदासाच्या कोणत्याहि एकाच नाटकांतलें नाट्य देखील एकाच तऱ्हेचें नाहीं. विविधतेच्या कपोलकल्पित अभावाबद्दल कालिदासाला नाकें मुरडणाऱ्या टीकाकारांना शेक्सपीअरच्या नाट्यप्रकाराचा हा ठरीवपणा दिसूं नये हें त्यांच्या डोळसपणाचें लक्षण खास नाहीं.

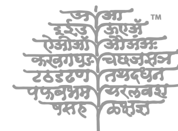
कालिदासाच्या तिन्ही नाटकांत एक राजा हा नायक, एक सर्वाङ्गसुन्दर युवती ही नायिका व तिच्याशीं राजाचें लग्न होणें ही फलनिष्पत्ति, हीच वस्तु असल्यामुळें हीं नाटकें एका साच्याचीं आहेत असें टीकाकार म्हणत आले आहेत. कालिदासाच्या सरस्वतीचें मौलिक दर्शन ज्यांना घडलें नाहीं त्यांना हें म्हणणें बरेंच सयुक्तिक वाटतें. पण मूळ नाटकांशीं घनिष्ट परिचय झाल्यावर तिन्ही नाटकांतलें हें साम्य दिखाऊ आहे, त्यांतले भेद मात्र मूलगामी आहेत हें कळायला वेळ लागत नाहीं. रामायण व इलियड या दोन्ही महाकाव्यामध्यें स्त्रीहरणामुळें झालेलें युद्ध हाच विषय आहे म्हणून दोन्ही काव्यें एकाच साच्याचीं आहेत असें म्हणणें कितपत बरोबर होईल ? किंवा महाभारतांतील शकुन्तलोपाख्यान व शाकुन्तल नाटक यांचें कथानक यांचें कथानक सारखें असल्यामुळें या दोन्ही कृति सारख्याच आहेत हें विधान कितपत समर्थनीय ठरेल ?

इलियड व रामायण, शकुन्तलोपाख्यान व शाकुन्तल यांच्यांत जेवढें साम्य आहे तेवढेंच कालिदासाच्या तीन नाटकांत आहे. मालविकाग्निमित्रांत विदूषकाच्या साह्यानें राजानें अंतःपुरांत केलेलीं कारस्थानें हा मुख्य विषय आहे. सर्व घटनांचें स्वरूप खेळीमेळीचें व गमतीचें आहे. आणीबाणीचे प्रसंग व सखोल भावनांचे उद्रेक दाखविण्याचा त्यांत उद्देश नाहीं. विक्रमोर्वशीयामध्यें विरहवेदनेचें विस्तृत प्रणयन आहे. त्यांत संभाषणापेक्षां भाषणाचें महत्त्व अधिक आहे व त्याचा एकंदर परिणाम गीतनाट्यासारखा होतो. शाकुन्तलामध्यें एका दृष्टीनें जीवनाचें सर्वांगीण दर्शन आहे, सखोल भावना आहेत तसा नर्म विनोदहि आहे, आणीबाणीचे प्रसंग आहेत तसेच गमतीचेहि प्रसंग आहेत. हीं नाटकें रंगभूमीवर कालिदासीय पद्धतीनें करून दाखविण्यांत आलीं तर तीं एकाच साच्याचीं आहेत हा ग्रह दूर होण्यास वेळ लागणार नाहीं.

सीता आणि द्रौपदी

कलादृष्ट्या कालिदासांत दोष काढणें गुलाबाच्या सौन्दर्यांत दोष दाखवण्याइतकेंच दुर्घट आहे असें पाहून कांहीं टीकाकार कालिदासकृतींवर समाजशास्त्रीय व नैतिक आक्षेप घेऊं लागतात. अनेक राण्या असतांना आणखी एक स्त्री अन्तःपुरांत आणण्यासाठीं राजानें झुरावें हें या आक्षेपकांना कसेंसेंच वाटतें.

अशा तऱ्हेच्या आक्षेपकांना कोणत्याहि कलाकृतीच्या चिंधड्या उडवतां येतील. ज्या समाजांत एका स्त्रीनें एकाच वेळीं अनेक पुरुषांशीं लग्न करण्याची चाल आहे त्या समाजांतील लोकांनीं आपल्या चालीप्रमाणें ऑथेलो नाटकाचें मूल्यन करायचें ठरवलें, तर त्यांना तें सर्वच नाटक वेडगळ ठरवतां येईल. बायकोनें आपला रुमाल परपुरुषाला दिला. या समजुतीनें तिचा





गळा दाबून प्राण घेणारा ऑथेल्लो हास्यास्पद व अशीं दृश्यें दाखवणारा नाटककार निर्बुद्ध आहे असेंहि या समाजांतले टीकाकार म्हणूं शकतील.

वस्तुतः स्त्रीपुरुष संबंधविषयक रूढि व कलाकृतीचें मूल्यमापन या गोष्टी स्वतंत्र आहेत व खऱ्या रसिकाला त्यांची गल्लत होऊं न देणें सहज साधतें. याबद्दल एक उदाहरण येथें नमूद करण्यासारखें आहे.

कांहीं वर्षांपूर्वी दिल्लीमध्यें एका इंग्रजी कंपनीचे ऑथेल्लोचे प्रयोग सुरू होते व त्याचवेळीं जवळच्याच एका रंगमंदिरांत 'The Little Hut' या ऑन्द्रे रूसीच्या नाटकाचे कांहीं प्रयोग झाले. 'Little Hut' चें कथानक ऑथेल्लोच्या अगदीं विरुद्ध आहे. त्यांत एक जोडपें व त्यांचा एक मित्र समुद्री दुर्घटनेंत सांपडून एका निर्जन बेटावर फेकले जातात. "निर्जन बेटावरची नीति व शहरी नीति एक असूं शकत नाहीं. तुमच्याप्रमाणेंच मलाहि विवाहजीवन पाहिजे तेव्हां दोन पुरुष व एक स्त्री असें तिघांचें आपण कुटुंब बनवूं" असें त्या जोडप्याचा मित्र सुचवतो व ही सूचना अमलांत आणली जाते. या व्यवस्थेच्या अनुरोधानें लेखकानें हास्यरसाचे फवारे उडवले आहेत.

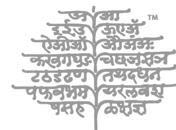
"ऑथेल्लो" व 'The Little Hut' या दोन्ही नाटकांचे दिल्लीतील प्रेक्षक साधारणपणें एकाच समाजांत व एकाच संस्कृतींत वाढलेले होते. असें असून देखील परपुरुषस्पर्शाच्या नुसत्या संशयावरून बायकोचा गळा घोटणाऱ्या ऑथेल्लोशी ते जसे समरस होत तसेच मित्राची तऱ्हेवाईक सूचना मान्य करणाऱ्या 'The Little Hut' मधील नवऱ्याशीं देखील समरस होत. निरपराध देस्थिमोनाचा अंत पाहून ते जसे हळहळत तसेच दोन पुरुषांशीं संसार करणाऱ्या The Little Hut मधील स्त्रीचें चातुर्य पाहून हंशाहि पिकवीत. प्रभावी नाट्याचा आस्वाद घेतांना रसिक स्त्रीपुरुषविषयक रूढ नीतिकल्पना कशा बाजला ठेवूं शकतो याचें हें मूर्तिमंत उदाहरण आहे.

अपनाट्य

तुलना अरोचक असतात. Comparisons are odious या तत्त्वाप्रमाणें **थोर ग्रन्थकारांची तुलना करून एकाला श्रेष्ठ व दुसऱ्याला कनिष्ठ ठरवणें यांत मला स्वारस्य नाहीं. पण असा उद्योग कुणी आरंभलाच तर त्याला त्याच्याच पद्धतीनें उत्तर देतां येतें हें आतापर्यंत दाखवलें.**

हाच प्रकार पुढें चालवून शेक्सपीअरमध्यें आणखीहि अनेक दोष काढून दाखवतां येतील. यापैकीं कुणाच्याहि सहज लक्षांत येण्यासारखा दोष म्हणजे शेक्सपीअरमधील अपनाट्य किंवा मेलोड्रामा. एका दोषानें साऱ्या गुणांची माती होणें हा जसा शेक्सपीअरच्या करुण नायकांचा साचा आहे त्याचप्रमाणें कसें तरी करून नाटकांतल्या सर्व प्रमुख पात्रांना मारून टाकल्याशिवाय करुणरस रंगूं शकत नाहीं अशी शेक्सपीअरची आडमुठी समजूत आहे. परिणाम साधण्यासाठीं आत्महत्या, खून वगैरे सवंग उपायांचा शेक्सपीअरनें भरमसाट उपयोग केला आहे. कालिदासाची व एकंदरीतच संस्कृतनाटककारांची नाट्याविषयींची कल्पना यापेक्षां कितीतरी अधिक सखोल व परिष्कृत आहे. रंगभूमीवर युद्ध, मरण वगैरे सारखे प्रसंग दाखवूं नयेत या त्यांच्या दंडकाच्या मुळाशीं मरणापेक्षां अधिक करुण व युद्धापेक्षां अधिक दारुण असे कितीतरी प्रसंग मानवी भावजीवनांत असतात याची जाणीव आहे. प्राणांतिक प्रेम दाखवून आपल्याशीं गान्धर्व विवाह करणाऱ्या राजाला आपलें नांव देखील आठवत नाहीं, व ज्यांच्या प्रेमछायेखालीं आपण वाढलों ते आप्तेष्टहि आपल्याला पाठमोरे झाले आहेत अशा प्रसंगीं शकुंतलेला वेड लागतें असें दाखवून कारुण्याचा थयथयाट निर्माण करायचा शेक्सपीअरला मोह झाला असता. पण कालिदासाची शकुंतला "तुम्हीहि मला पारखे झालांत !" "यूयमपि मां परित्यजथ !" या एकाच आर्त उद्गारानें प्रेक्षकांच्या हृदयाचा ठाव घेते. नाटककारांची प्रतिभा भव्य असेल तर आपल्या चित्रणानें प्रेक्षकांचें हृदयविदारण करायला त्याला कोणत्याहि भडक रंगांची आवश्यकता वाटत नाहीं हें कालिदासीय-नाट्यांतून अशाप्रकारें अनेक वेळां प्रत्ययास येतें.

परिष्कृत भावचित्रणाप्रमाणें निर्दोष कथानक रचनेंत देखील कालिदासाला शेक्सपीअरपेक्षां अधिक यश आलें आहे. स्त्रीनें पुरुषाचा पोषाख करून न्यायालयांत वकिली करावी व चोर डाकूंशीं नित्य परिचय असणाऱ्या चाणाक्ष अधिकाऱ्यास त्याचा कांहींच संशय येऊं नये, मुलीनें मुलाचें सोंग घेऊन ज्यावर आपलें प्रेम आहे अशा





एखाद्या राजपुरुषाची नोकरी करावी व सतत सानिध्याने देखील त्याला हें बिंग उमगूं नये, एखाद्या स्त्रीचें पुरुष-वेषांतल्या स्त्रीवरच प्रेम बसावें व शेवटपर्यंत आपली फसगत झाली हें कळूं नये, अशीं दृश्यें पाहतांना प्रेक्षकांच्या विश्वासशक्तीवर फाजील ताण पडून रसभंग होतो. अशी भोंगळ कथानकरचना कालिदासाने कुठेहि केली नाहीं.

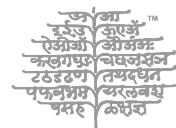
शाप, स्वर्गगमन, चेटकिणी, भुतें वगैरे सारख्या अद्भुत गोष्टी कालिदास व शेक्सपीअर या दोघांच्याहि नाटकांत आहेत व त्या दोषास्पद आहेत असें मला म्हणायचें नाही. कारण या गोष्टी बोलून चालून अलौकिक व चमत्कृतिमय म्हणून प्रेक्षक स्वीकारतो. पुराण वाचतांना " रावणाला दहा डोकीं कशीं ? " व " मारुतीने समुद्रावर उड्डाण कसें केलें ? " असें विचारणारा वाचक निर्बुद्ध समजला जाईल. पण वेषांतराची गोष्ट तशी नाहीं. वेषांतर अलौकिक चमत्कृतीच्या सदरांत पडत नाहीं, मॅक्बेथ मधील चेटकिणी व हॅम्लेटमधील भूत यांना जें समर्थन लागूं होतें तें मर्चंट ऑफ् व्हेनिस, ट्वेल्थ नाइट वगैरे नाटकांतील वेषांतराश्रित घटनांना लागूं होऊं शकत नाहीं.

भवति रसनामात्रविषयः ।

आतापर्यंत मांडलेले मुद्दे महत्त्वाचे असले तरी कोणत्याहि साहित्याचें महत्त्व अशा टीकांनीं पारखलें जाऊं शकत नाहीं. श्रेष्ठत्वाची एकच निर्णायक कसोटी आहे. शेक्सपीअरच्या मानानें कालिदासाला कमी लेखणाऱ्या टीकाकारांना मी एकच प्रश्न विचारूं इच्छितो. "उत्तम दर्जाच्या नटांनीं उत्तम रीतीनें वठवलेलीं या दोन्ही नाटककारांचीं नाटकें तुम्हीं पाहिलीं असतील तर तुम्हांला कुणाचीं नाटकें अधिक पहावीशीं वाटतील ? कुणाचे शब्द तुमच्या कानांत अधिक काळ घुमत राहतील ? कुणाचे नाट्यप्रसंग तुमच्या अन्तश्चक्षूंना अधिक सातत्यानें दिसत राहतील ? "

' शेक्सपीअरचें ' असें उत्तर जर ते प्रामाणिकपणें देऊं शकत असतील तर आतांपर्यन्त माण्डलेले सर्व मुद्दे खरे असले तरी शेक्सपीअर अधिक श्रेष्ठ आहे असं त्यांनीं मानणें समर्थनीय ठरेल.

माझ्या दृष्टीनें मात्र या प्रश्नाचें निःसन्दिग्ध उत्तर ' कालिदासाचें ' असेंच आहे. सर्व तऱ्हेच्या सोयी उपलब्ध असलेल्या जगद्विख्यात नटांनीं केलेलीं शेक्सपीअरचीं नाटकें मी पाहिलीं आहेत. कालिदासाच्या नाटकांचे प्रयोग मात्र नवशिक्या नटांनीं, लेखकाला अभिप्रेत असलेली पद्धत न सांभाळतां केलेले असेच पाहिले आहेत. असें असूनहि माझ्या मनांत कालिदासाचे शब्द; कालिदासाचे नाट्यप्रसंग व कालिदासाच्या नायकनायिका सतत घोळत असतात. शेक्सपीअरला त्या मानानें दुय्यम स्थान आहे. शेक्सपीअरचें नांव जमेस धरूनहि कालिदासाच्या बाबतींत मी 'अथापि तत्तुल्यकवेरभावादनामिका सार्थवती बभूव' असें निःशंकपणें म्हणायला तयार आहे.





श्री. व. वि. पारखे

माधवस्वामी : कालनिर्णय व एकनाथ संबंध

तिरुवेळंदूरच्या माधवस्वामीसंबंधीं नुकतेंच एक भाषण श्री. ना. व. जोशी यांनीं भा. इ. सं. मंडळासमोर केलें होतें. त्यांतून त्यांनीं एकनाथ-नागनाथ संबंधाबद्दल कांहीं विचार मांडून एकनाथ म्हणजे एकनाथ महाराज नव्हेत असें स्वतःचें मत प्रतिपादन करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. प्रा. द. सी. पंगु यांनीं पण 'एकनाथ-नागनाथ' संबंधावर आक्षेप घेतलेला आहे. तेव्हां माधवस्वामीसंबंधीं हें मत महाराष्ट्रांत कसें रुजत गेलें हें पहाणें मोठें मनोरंजक ठरेल.

माधवस्वामी महाराष्ट्रांत इ. स. १९३० पर्यंत तरी विवाद्य ठरलेले नव्हते. परंतु इ. स. १९३० सालीं श्रीगोविंदबाळस्वामी किंवा भाऊस्वामी मठाचे अधिपति श्रीरामदासी रामचंद्रभाऊस्वामी गोस्वामी नरसिंहपूरकर ऊर्फ श्री. टी. बी. रामचंद्रराव यांनीं तंजावर येथील सरस्वतीमहाल लायब्ररींतील मराठी ग्रंथांचा व हस्तलिखितांचा दुसरा भाग प्रसिद्ध केला. त्यांत त्यांनीं माधवस्वामीची वंशावळ प्रसिद्ध करून, माधवस्वामी हे एकनाथ महाराजांचे नातु होत असें दाखवून दिलें.[१] आणि त्यामुळेंच माधवस्वामी विवाद्य बनले! त्यानंतर त्यांनीं आपलें हें मत पुनः १९३७ सालीं "South Indian Maharashtriyans" या ग्रंथांतून मांडलें.[२]

महाराष्ट्रांत त्यानंतर माधवस्वामींबद्दल विचार होऊं लागला. भारत इतिहास संशोधन मंडळाच्या एका अंकांतून, जुलै १९३८ सालीं श्री. त्रिं. ग. कर्वे यांनीं परत हेंच मत मांडल आणि गंगेच त्यासरचें नांव उमा असावें असाहि त्यांनीं तर्क केला.[३] इ. स. १९३९ सालीं श्री. दा. के. ओक यांनीं "तंजावर प्रांतस्थ महाभारत-रचनाकार श्री माधवस्वामी हेहि नाथांचे दौहित्रच" असा पुनरुच्चार केला.[४] नंतर १९४४ सालीं भांडारकर ओरिएन्टल रिसर्च इन्स्टिट्यूच्या एका जर्नलमधून श्री. एम्. जी. पानसे यांनीं महाभारतांवर एक तौलनिक अभ्यासात्मक लेख प्रसिद्ध केला. त्यांत ते म्हणतात, "... Muktes'vara inherited all his literary gifts from Ekanātha, his grandfather. Mādhava also was the grandson of Ekanātha by his daughter named Uma."[५] यानतर या क्षेत्रांत डॉ. शं. गो. तुळपुळे उतरले. त्यांनी श्रीरामदास आणि रामदासी मासिक पुस्तक रौप्यमहोत्सव ग्रंथांतून १९४७ सालीं 'तिरुवेळंदूरकर माधवस्वामी, तंजावर प्रांतांतील एक महाकवि' असा प्रदीर्घ लेख लिहिला. त्यांतून त्यांनीं (१) माधवस्वामींचा काल शके १६०६ ते १६३४ असा ठरविला, (२) प्रसिद्ध संत-कवि एकनाथ हे त्यांचे खरोखरीचे आजे ठरतात, (३) नाथांची तिसरी कन्या उमाबाई तंजावर प्रांतीं नागनाथास दिली होती व तिचा मुलगा म्हणजेच माधवस्वामी होत, (४) माधवस्वामी हे एकनाथांचे नातु व मुक्तेश्वराचे मावसबंधु होत, (५) नामदेवांप्रमाणें एकनाथ हेहि एक मोठे कुटुंबकवि ठरतात, अशीं विधानें केलेलीं होतीं.[६]

१. T. M. S. S. M. Lib. Cata. Vol. II Page 540.
२ South Indian Maharashtriyans. Page I55.
३. भा. इ. सं. मं. त्रै. मा. वर्ष १९, अंक १ ला. पान १०.
४. मुक्तेश्वर विराटपर्व, द्वितीयावृत्ति १९३९; उपोद्घात पान २; १५. (ओक प्रत)
५. B. O. R. I. Annals, Vol. XXV part IV 1944, page 189.
६. श्रीरामदास आणि रामदासी मासिक पुस्तक रौप्यमहोत्सव ग्रंथ शके १८६९, पानें ९०-९१.

अशाप्रकारें श्री. टी. बी. रामचंद्रराव यांनीं दिलेल्या माहितीवरून माधवस्वामी हे एकनाथांचे नातु होत हें मत महाराष्ट्रांत रूढ होत असतांना त्यास प्रा. द. सी. पंगु यांनीं संपूर्णतया विरोध केला.

त्यांनीं, एकनाथांच्या तिसऱ्या कन्येबद्दल, उमेबद्दल, नाथांच्या वंशावळींतून आधार मिळत नाहीं; तसेंच डॉ. तुळपुळे पण तिसऱ्या कन्येबद्दल घेतलेला आधार दाखवित नाहींत, मुक्तेश्वर हा माधवस्वामींचा सख्खा मावसभाऊ असल्याचा रामदासी महाभागाच्या कल्पनेचा खेळ होय; त्या नाथांच्या दोन्ही मुलींत ६०।७० वर्षांचें अंतर पडणें संभवनीय नाहीं, केशव व महिपति या नाथांच्या चरित्रकारांनीं उमेबद्दल उल्लेख केलेला नाहीं तसेंच तिच्या अस्तित्वाबद्दलचा प्रवादहि नाहीं, असे हरकतीचे मुद्दे उपस्थित केले.[१]

डॉ. तुळपुळ्यांना, माधवस्वामी व मुक्तेश्वर यांना जर सख्खे मावसबन्ध मानले तर साठसत्तर वर्षांच अंतर पडतें, हें माहित नाहीं असें नाहीं. कारण ते म्हणतात, "मुक्तेश्वर आणि माधवस्वामी हे दोघे सख्खे मावसभाऊ असतां त्यांच्यांत साठसत्तर वर्षांचें अंतर पडणें संभवनीय नाहीं". डॉ. तुळपुळ्यांना श्री. वि. ल. भावे यांनीं मुक्तेश्वराचा मानलेला शक मान्य आहे. श्री. भावे मुक्तेश्वराचा जन्मशक १५३१ असा मानतात.[३] त्यामुळें साहजिक डॉ. तुळपुळे यांनीं दिलेल्या माधवस्वामीच्या शकांत ७५ वर्षांचें अंतर पडतें ! परंतु डॉ. तुळपुळे आपलेच मुद्दे परत महाराष्ट्र सारस्वताच्या पुरवणींतून आणि माधवस्वामी-कृत योगवासिष्ठांतून मांडतात. महाराष्ट्र सारस्वतांत (पुरवणी असलेल्या) ते माधवस्वामीचा काळ स्थूलमानानें शके १६०६ ते शके १६३० असा देतात तर योगवासिष्ठांत ते त्याचाच काळ शके १६०६ ते शके १६३४ असा देतात ![४]

नुकतीच प्रा. पण्डित आवळीकरांनीं पुनः एकदां या 'एकनाथ-नागनाथ' संबंधास चालना दिली. ते म्हणतात, "गोदेचें सासरचें नांव उमा होतें व तिलाच तंजावर प्रांतीं नागनाथास दिलें होतें. माधवस्वामी हा तिचा मुलगा. याला आधार म्हणजे नाथांची दुसरी मुलगी गंगा ही-कर्नाटकांतच पण-तंजावरास दिलेली नव्हती, हा होय."[५] प्रा. पण्डित आवळीकरांचा आधार हा आधार कसा होऊं शकतो तच कळत नाहीं ! समजा नाथांच्या दोन्हीहि मुली तंजावरास दिल्या गेल्या असल्या तरी माधव-मुक्तेश्वर यांच्यामधील साठसत्तर वर्षांच्या अंतराची दरी नष्ट होऊं शकली असती काय ? किंवा ते समजतात त्या 'उमेस' माधवस्वामी हा मुलगा होऊं शकला नसता काय ? पण प्रा. पंडित आवळीकरांनीं माधवस्वामी–मुक्तेश्वर यांच्यामध्यें पडणारें अंतर पाहिलेलें नाहीं असें दिसतें !

माधवस्वामींचा काळ ठरविण्याचा दुसरा प्रयत्न श्री. ना. ब. जोशी यांनीं नुकताच केलेला आहे. त्यासाठीं त्यांनीं प्रमुख मुद्दा म्हणून माधवस्वामींनीं ६० वर्षे वयाचे असतांना थोड्या अवकाशांत, सराईतपणें, महाभारतावर प्रचंड रचना केली हा ग्रहित धरलेला आहे. ते म्हणतात, "माधवस्वामींचे आजोबा एकनाथ महाराज नसून शके १५२२–२३च्या सुमारास गोदास, नाथांच्या मुलीस जो मुलगा झाला त्याचें नांव एकनाथ असून या एकनाथाची मुलगी 'उमा' तंजावरकडील नागनाथांस दिली असावी व तिला शके १५६९–७० मध्यें माधवस्वामी झाले असावेत."[६] आपल्या या तर्कानुसार त्यांचा प्रा. पण्डित आवळीकरांचें विधान खोडून काढण्याचा प्रयत्न आहे. परंतु नाथांच्या रक्तासंबंधीच्या व्यक्तीनें आपली कन्या उमा नागनाथास दिली असावी या कल्पनेचा पगडा त्यांच्या मनावर आहेच !

---

१. मुक्तेश्वरकृत विराटपर्व (पंगु प्रत) १९५३, पानें ३५–३७; ४९–५१.
२. महाराष्ट्र सारस्वत पान ९४२.
३. तत्रैव, पान ३२९.
४. महाराष्ट्र सारस्वत पान ९९४; माधवस्वामीकृत योगवासिष्ठ पान-२५ (प्रस्तावना).
५. महाराष्ट्र साहित्यपत्रिका वर्ष ३३, अंक १२९, पान २०.
६. नवभारत मासिक वर्ष १३, जानेवारी १९६० अंक ४. पानें ५५–५८.
महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका वर्ष ३३, अंक १३०, पान २१.





श्री. ना. ब. जोशी यांची सत्यशोधनाची दिशा जरी योग्य असली तरी त्यांनीं ठरविलेला माधवस्वामींचा जन्मशक १५६९–७० हा इतर उपलब्ध पुरावे बघतां मान्य होऊं शकत नाहीं. तसेंच 'दुसऱ्या एकनाथाबद्दल' पण माझें मत त्यांच्या विरुद्ध जातें.

प्रथमतः माधवस्वामींचा काळ, आज उपलब्ध असलेल्या सर्व पुराव्यांवरून (मला प्राप्त झालेल्या) मी ठरविणार असून नंतर एकनाथाबद्दल मी माझें मत मांडणार आहे.

माधवस्वामी आपणांस समर्थांचे परंपरा शिष्य आणि राघवाचे शिष्य म्हणवितात. ते म्हणतात —

रामदास रामउपासक। त्याचे आम्ही परंपरा लोक ॥
गुरु राघवदास धार्मिक। ज्याची अत्यंतिक प्रीति रामीं ॥ १३२ ॥
त्याचिया अभयहस्ते जळें। हृदयतटाकांतुनि ब्ळे ॥
निपजलीं हें प्रबन्धकमळें। माधव सकळें म्हणतसें ॥ १३३ ॥

–आदिपर्व खांडववनदहनं नाम ८० अध्याय.

समर्थांनीं तंजावर प्रांतांत तीनदां संचार केला असावा. परंतु शके १६०० ची त्यांची भेट अत्यंत महत्त्वाची ठरते. त्यावेळस येकोजी राजे समर्थांना तंजावरास घेऊन गेले होते. समर्थ तेथून परतत असतां लोकांनीं त्यांना विनंती केल्यावरून त्यांनीं त्या प्रांतीं तीन ठिकाणीं आपले मठ स्थापून भीमस्वामी तंजावरास, अनंतमौनी मन्नारगुडीस आणि राघवस्वामी कोनूरास, अशी त्यांवर मठाधिपतींची नियुक्तिहि केली. यापैकीं राघवांचे शिष्य माधवस्वामी हे होत.

माधवस्वामी राघवांचे शिष्य त्याच वेळेस, म्हणजे शके १६०० लाच झाले असतील असें आपणांस निश्चित म्हणतां येत नाहीं. समर्थांनीं आपले मठाधिपति म्हणून ज्यांना ज्यांना नियुक्त केले होते त्यांना त्यांना, त्यांनीं ते बालवयांत असतांनाच आपल्या पंथांत घेऊन, आपल्या तालमींत तयार करून योग्य तें शिक्षण दिलेलें होतें. या प्रथेनुसार आपल्या गुरूंच्या तंत्राचें आचरण राघवस्वामींनीं पण केलेलें असणार! कारण श्रीसमर्थांना आपल्या सूचना व दण्डक आपल्या शिष्यांनीं मोडणें बिलकूल आवडत नसे. समर्थमहाराज म्हणतातः—

लोक बहुत शोधावे। त्यांचे अधिकार जाणावे ॥
जाणजाणोन धरावे। जवळी दुरी ॥ २१ ॥
अधिकार पाहोन कार्य सांगणें। साक्षेप पाहोन विश्वास धरणें ॥
आपला मगज राखणें। कांहीं तरी ॥ २३ ॥
हें प्रचितीचें बोलिलें। आधीं केलें मग सांगितलें ॥
मानेल तरी पाहिजे घेतलें। कोणी येकें ॥ २४ ॥
महंते महंत करावे। युक्ति बुद्धीनें भरावे ॥
जाणते करून विखरावे। नाना देसीं ॥ २५ ॥

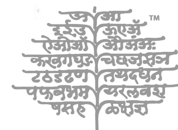
–श्रीमत् दासबोध, दशक ११, समास १०

शिष्यांचा अधिकार जाणून घेऊन त्यांना संप्रदायाची कार्यपद्धति समजावून सांगून ती अंगीं बाणवून, त्यांना सांप्रदायिक तत्त्वज्ञानांत पारंगत करून संप्रदाय वाढविण्यासाठीं जनांत पाठवून त्यांच्या कर्तृत्वाचा जर लाभ घ्यावयाचा असेल तर शिष्य बालवयांतच सम्प्रदायाच्या पठडींत तयार व्हावयास हवेत! समर्थांनीं हें आधीं केलें आणि मग तें महंतांना आचरणांत आणावयास सांगितलें. याप्रमाणें जर आपण पाहिलें तर माधवस्वामींचें वय ते समर्थसम्प्रदायांत शिरतांना सुमारें १०–१५ वर्षांचें असावें, म्हणजे स्थूलमानानें त्यांचा जन्मशक १५९० धरावा लागतो.

आणखी अप्रत्यक्षपणें आपण या शकाकडे येऊं शकतो. माधवस्वामींनीं आपला १९ हजारांचा ओवीबद्ध रामायण ग्रंथ शके १६१५ त रचला.[1] यावेळेस जर त्यांचें वय सुमारें वीस ते पंचवीस मानलें तर शके १५९० हा शक येतो. ओवीबद्ध रामायण हा त्यांचा पहिलाच ग्रंथ असावा.

माधवस्वामींच्या पुढील आयुष्याची माहिती आपणांस मिळूं शकते. त्यांनीं यानंतर 'उत्तररामायण' म्हणून समजला जाणारा योगवासिष्ठ हा ग्रंथ रचला असावा. या ग्रंथाचा काल डॉ. तुळपुळे शके १६१८ असा समजतात.[2] शके १६१९ त माधवस्वामींनीं मल्लारि माहात्म्य हें पुराण रचलें.[3] यानंतर त्यांनीं

१. T. M. S. S. M. Lib. Cat. Vol. I, Page 359 (No. 1075).
२. माधवस्वामीकृत योगवासिष्ठ भाग १ ला, पान ४८.
३. T. M. S. S. M. Lib. Cat. Vol. I Page 201 No. 592.





शके १६२५ त महाभारतावर प्रचंड ग्रंथनिर्मितीची सुरुवात करून तो ग्रंथ त्यांनीं शके १६२९ त संपविला.[१] या भारतनिर्मितीनंतर बराच कालपर्यंत माधवस्वामींचें मन पुराणनिर्मितीची रूपरेषा आंखण्यांत गुंतलें असावें. कारण त्यांनीं विजयसंवत्सराला गणेश-पुराण उत्तरखंड रचलें.[२] 'विजय' संवत्सर शके १६३५ ला येतें (श्री. भाव्यांच्या अंतपटानुसार) माधवस्वामींनीं सुमारें ८॥ हजारांच ओवीबद्ध विष्णुपुराण पण रचलें आहे.[३] परंतु त्याचा काल उपलब्ध नाहीं. मद्रास गव्हर्नमेंट ओरिएन्टल सिरिज तर्फे माधवस्वामींचें एक श्लोकबद्ध रामायण पण प्रसिद्ध झालेलें आहे.[४] या ग्रंथांव्यतिरिक्त त्यांची बरीच फुटकळ रचना व श्लोकनिर्मिति आहे. या निर्मिती-साठीं पण त्यांचा बराच वेळ गेला असणार! अशा रीतीनें खुद्द माधवस्वामींच्या ग्रंथांतून आपणांस त्यांच्याबद्दल शके १६१५ ते १६३५ पर्यंतची माहिती मिळते.

माधवस्वामींचा पुत्र माधवनंदन हाहि एक मोठा लेखक होऊन गेला. यानें शके १६५८ त भागवताच्या दशमस्कंधावर एक टीका केलेली आहे. त्यांत तो म्हणतो :—

परंतु ताताचे आज्ञोत्तर । मानूनि प्रवर्तले येथे अंतर।
तेणें पूर्वार्धाचें चढलें शिखर । विघ्नकर नसोनिया[५] ॥

— यावरून शके १६५८ सालीं माधवस्वामी विद्यमान होते असें उघड दिसतें.

डॉ. तुळपुळे यांना माधवस्वामींच्या तिरुवेळंदूर येथील राममंदिराच्या वहिवाटदारीची परंपरा सांगणारें एक ऐतिहासिक टिपण उपलब्ध झालेलें आहे. त्यांत माधवस्वामींचा मंदिराचे 'स्थानिकम्' व पुजारी म्हणून इ. स. १७३९ हा काल दिलेला आढळतो.[६] त्यावरून शके १६६१ त माधवस्वामी मंदिराचे पुजारी होते हें स्पष्ट होतें.

माधवसुतानें शके १६७० त हरिवंशावर एक टीका केलेली आहे. त्यांत तो पुनः म्हणतो, "पुढेंही वर्णन करून ताताज्ञेनें, स्वप्नांत ईश्वरानुज्ञेनें हरिवंशावर टीका केली."[७] या त्याच्या उल्लेखावरून माधवस्वामी शके १६७० पर्यंत हयात होते असें निर्विवाद सिद्ध होतें. माधवसुतानें भागवताचे निरनिराळे अध्याय निर-निराळ्या वेळीं लिहिलेले आढळतात. अध्याय १ ते १९ त्यानें शके १६९० त संपविले.[८] याठिकाणीं तो माधव-स्वामींचा उल्लेख करीत नाहीं हें महत्त्वाचें आहे. याव-रून शके १६७० नंतर पांचदहा वर्षांत माधवस्वामी वार्धक्यामुळें निवर्तले असावेत असा तर्क बांधतां येतो.

वरील सर्व विवेचन लक्षांत घेतलें म्हणजे माधव-स्वामींच्या शके १६१५ पासून शके १६७० पर्यंतच्या म्हणजे ५५ वर्षांच्या त्यांच्या कर्तृत्वकालाची कल्पना येते. शके १६७० नंतर दहा एक वर्षांत ते वार्धक्यानें निवर्तले असावेत. जर माधवस्वामींचें वय, श्री. ना. ब. जोशी म्हणतात त्याप्रमाणें, भारतरचनेच्या वेळेस साठ वर्षांचें असतें तर शके १६७० च्या आसपास, जेथपर्यंत आपणांस त्यांच्या अस्तित्वाचा पुरावा मिळूं शकतो तेथपर्यंत त्यांचें वय सुमारें १०५ वर्षांचें भरतें! हें जवळ जवळ अशक्य दिसतें.

माधवस्वामींच्या वेळचे तंजावरचे मराठी राज्यकर्ते दानशूरपणांत प्रसिद्ध होते. माधवस्वामी हे समर्थ-संप्रदायी मठाचे अधिपति होते. या संप्रदायास महा-राष्ट्रांत आणि दक्षिणेंत विपुल राजाश्रय होता. त्यामुळें साहजिकच माधवस्वामीना आर्थिक विवंचना जाणवली नसावी. ईश्वरोपासना हाच त्यांचा ध्यास असल्यानें रात्रंदिवस त्यांनीं आपलें लक्ष पारमार्थिक लिखाणांत

---

१. ibid. Vol. II Page 415 No. 1196 and p. 441 No. 1216
२. ibid. Vol. I Page 182 No. 548.
३. ibid. Vol. I Page 208 Nos. 600–605.
४. माधवस्वामीकृत श्लोकबद्ध रामायण Madras Govt. Oriental Series No. LVI. 1951
५. T. M. S. S. M. Lib. Cat. Vol. II Page 569. No. 1486.
६. माधवस्वामीकृत योगवासिष्ठ भाग १ ला (प्रस्तावना) पान ३१.
७. T. M. S. S. M. Lib. Cat. Vol. II Page 497. No. 1363.
८. ibid. ibid. Page 567 No. 1485.





गुंतविलें असावें. त्यामुळें सतत लेखनानें ते ग्रंथरचनेंत सराईत झाले असावेत. या दृष्टीनें बघतां माधवस्वामींना भारतनिर्मितीसाठीं, साठीपर्यंत थांबण्याची कांहीं आवश्यकता होती असें वाटत नाहीं. मराठी ग्रंथकारांनीं अल्पवयांत प्रचंड निर्मिति केल्याचीं उदाहरणें नाहींत असें नाहीं. भरपूर वेळ, भक्कम आर्थिक पाया आणि कसल्याहि विवंचना मागें नसल्यास कमी वयांत इतकी प्रचंड निर्मिति होणें सहजसाध्य आहे. तेव्हां शके १६०० च्या मागें सुमारें १०।१५ वर्षें जाऊन माधवस्वामींचा काळ शके १५९० ते शके १६८० असा मानण्यास प्रत्यवाय नसावा.

साहजिकच, हा कालखंड माधवस्वामींचा मानला कीं श्री. ना. ब. जोशी यांची 'नाथांच्या रक्ताच्या दुसऱ्या एकनाथाची' तर्कपरंपरा कोसळून पडते. कारण या नवीन कालखंडामुळें गोदा व गंगा यांच्यांतील अंतर कमी झालेलें नाहीं; आणि त्यांचा प्रमुख पाया, भारतनिर्मितीच्या वेळचें माधवस्वामींचें वय ६० असणें -हाहि ढासळून पडतो.

माधवस्वामी त्रिवंदूरच्या मठाचे अधिपति होते. म्हणून त्यांना श्री समर्थांच्या आदेशानुसार चालणेंच इष्ट होतें. श्रीसमर्थरामदासस्वामी महंतांना सांगतात, "तालसूर, तानमान, कवित्वरचना, गंभीर व अढळ सिद्धांतांचें प्रतिपादन, एकांताची प्रीति, पाठशक्ति हे गुण महंताच्या अंगीं पाहिजेत[1]; (महंतांनीं) आपली माहिती लोकांना कळूं देऊं नये, सहसा कोठें सांपडूं नये, कीर्ति मात्र अचळ पण मूर्ति पाहून मात्र सामान्य जनास महंतांचें कांहीं एक कळूं नये. महंतानें अखंड एकांतांत असावें, आपला अभ्यास सोडूं नये."[2] या समर्थांच्या आदेशानुसार पाहिल्यास माधवस्वामींनीं आपल्या स्वतःबद्दल कांहींहि माहिती दिलेली नाहीं याबद्दल नवल वाटावयास नको! विपुल काव्यरचना, आणि भारत व पुराणांतील अढळ सिद्धांताचें प्रतिपादन, अखंड अभ्यास व विपुल ग्रंथनिर्मिति करून त्यांनीं श्री समर्थांचा आदेश पूर्णपणें अनुचरला आहे यांत शंका नाहीं. तेव्हां एकनाथांबद्दल माधवस्वामी कांहींहि माहिती देत नाहींत याचा अर्थ 'एकनाथ महाराज आपले आजोबा नव्हते हें त्यांना माहित होतें[3]' म्हणून नव्हे तर ते मठाधिपति, महंत असल्यानें श्रीसमर्थांची, समर्थसंप्रदायाची, त्यांना तशी मना होती म्हणून! माधवस्वामींना आपल्या मातापित्यांची माहिती सहज देतां आली असती. पण ती तरी ते कुठें देतात?

अशा प्रकारें श्री. ना. ब. जोशी यांच्या तर्कास जर आपण हरकत घेतली तर मग हें एकनाथाचें कोडें उलगडावें कसें? माधवस्वामींचा नातु, वासुदेवपंडित जी वंशावळ देतो ती बरोबर नाहीं कीं काय असा प्रश्न उपस्थित होतो. पण त्यानें दिलेली माहिती चूक असल्याचें दिसत नाहीं. कारण त्यांतील 'सिद्धाचा' उल्लेख माधवस्वामींचा मुलगा माधवसुत करतो.[4]

माझा असा तर्क आहे कीं, वासुदेव पंडितांनीं उल्लेखिलेल्या एकनाथामुळें बहुतेकजण फसले असावेत! वासुदेव पंडितांचा एकनाथ आणि एकनाथ महाराज ह्या माझ्या मतें दोन भिन्न व्यक्ति होत.

आपण जर वासुदेव पंडितानें केलेलें एकनाथाचें वर्णन वाचलें तर असें आढळून येतें कीं त्याचा एकनाथ श्रीकृष्णाशीं, तदाकार झाला होता, तादात्म्य पावला होता. या एकनाथाच्या प्रत्येक कृतींतून श्रीकृष्णाचा प्रत्यय येत होता. वासुदेव पंडित आपणांस त्याच्याबद्दल सांगतो :—

जयाचें पाहणें आइकण। हुंगणें भेटणें चाखण।
सकळेंद्रियहि श्रीकृष्ण जाण। निरिंद्रिय म्हणणें या हेतू॥[5]

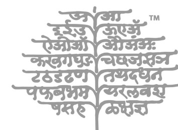
--यावरून वासुदेव पंडिताचा 'एकनाथ' हा फार थोर कृष्णभक्त होऊन गेला असें दिसतें.

हेंच जर आपण श्रीसंत एकनाथ महाराजांकडे वळून बघितलें तर आपणांस एकनाथ महाराजांचें सारसर्वस्व पंढरीचा विठ्ठल होता असें आढळून येईल.

---

१. श्रीमत् दासबोध दशक ११, समास ६ वा.
२. श्रीमत् दासबोध, दशक ११ समास १० वा.
३. नवभारत, वर्ष १३, अंक ४, जानेवारी १९६०; पानें ५५–५८.
४. T. M. S. S. M. Lib. Cat. Vol. II Page 569, No. 1486.
५. माधवस्वामीकृत योगवासिष्ठ (प्रस्तावना) भाग १ ला, पान २६.

अनुक्रमणिका





नाथांच्या कुटुंबांत परंपरागत पांडुरंगाची भक्ति चालत आली होती. सम्राटानें बंदिस्त केलेला पांडुरंग आपल्या भावबलानें भानुदासानें परत पंढरीस आणला होता. याच्याच पवित्र कुळांत नाथांनीं जन्म घेतला तोहि पांडुरंगाचा दास होऊन त्याच्यावर विश्वास ठेवण्यासाठींच ! ते म्हणतातः—

जन्मोनी संसारीं झालों त्याचा दास ।
माझा तो विश्वास पांडुरंगीं ॥[1]

एकनाथ महाराजांना गुरूपदेश देत असतांना जनार्दनस्वामींनीं त्यांना महाविष्णु पांडुरंगाचेंच निश्चल मनानें ध्यान करण्यास सांगितलें होतें. त्यानंतर त्यांना झालेलें परमेश्वराचें दर्शन हें सांवळ्या परब्रह्माचें, पांडुरंगाचेंच होतें. तसेंच श्रीपांडुरंगाच्या देवालयांत विठ्ठलमूर्तीचें दर्शन घडतांच त्यांची वृत्ति तदाकर झाली होती. ते म्हणतातः—

उदंड क्षेत्रांची पाहिली रचना ।
पंढरी ते जाणा भूवैकुंठ ॥
तीर्थ आणि देव संतसमागम ।
ऐसें सर्वोत्तम कोठें नाहीं ॥
पंढरीसारिखें तीथ महीवरी ।
न देखों चराचरी त्रैलोक्यांत ॥
एका जनार्दनीं सुखाची विश्रांती ।
पाहतां विठ्ठलमूर्ति लाभ बहू[2] ॥

एकनाथ महाराजांचे आपणांस कृष्णपर अभंग आणि पुष्कळ पदेंहि आढळतात, परंतु त्यांचें सारसर्वस्व पंढरीचा विठ्ठलच होता. त्याच्या ठिकाणीं ते सर्व रूपांचें दर्शन घेऊं शकत असत. एका सुंदर अभंगांत नाथ आपली विठ्ठलप्रीति व्यक्त करतात. तो अभंग असाः—

एकपणें पाहतां सृष्टी ।
भरला दृष्टीं विठ्ठल ॥ १ ॥
नाही द्वैताची भावना ।
बैसला ध्याना विठ्ठल ॥ २ ॥
मीं-तूंपणा वोस ठाव ।
भरला सर्व विठ्ठल ॥ ३ ॥
ध्यानीं विठ्ठल, मनीं विठ्ठल ।
एका जनार्दनीं अवघा विठ्ठल[3] ॥ ४ ॥

अशा प्रकारें आपणांस वासुदेव पंडिताच्या एकनाथांत आणि एकनाथ महाराजांच्या आराध्यदैवतांत फरक आढळतो; त्यामुळें त्यांच्या उपासना-पंथांतील फरक जाणवतो. साहजिकच ह्या दोन भिन्न व्यक्ती ठरतात, एक कृष्णोपासक तर दुसरी विठ्ठलभक्त; एक कृष्णभक्तीच्या पंथांतील तर एक भागवत-धर्माच्या वारकरी पंथांतील. त्या व्यतिरिक्त एकनाथ महाराज आणि माधवस्वामी यांच्या कालखंडांत प्रचंड अंतराची दरी उत्पन्न होते ती निराळीच ! अशा परिस्थितींत आपणांस कृष्णोपासक एकनाथाचा शोध घेणें जरुरीचें ठरतें.

शके १५०० ते सुमारें शके १७००च्या आसपासचा मराठी वाङ्मयाचा इतिहास जर आपण चाळला तर आपणांस एकापेक्षां जास्त ‘ एकनाथ ’ होऊन गेल्याचें दृष्य दिसतें. शके १४७०च्या सुमारास संत एकनाथ महाराज झाले.

श्रीसमर्थमहाराजांचा अनुग्रह घेतलेले एकनाथ पैठणकर नांवाचे एक शिष्य होते. ते ‘ गंगातीरीं पैठणचे परमभक्त ’ होते असें कल्याणस्वामी म्हणतात[4]. शके १५७६त श्रीसमर्थमहाराज चाफळास परत आले. त्यानंतर ते रामघळीस असतांना हे एकनाथ पैठणकर रामदासांजवळ चमत्कार आहे कीं नाहीं याची परीक्षा पाहण्यासाठीं आले व समर्थांनीं त्यांना चमत्कार दाखविलेहि ! ही चमत्कारांची कथा कमीअधिक प्रमाणांत थोड्या फरकानें राजाराम प्रासादी[5] कृत भक्तमंजरीमालेंत आणि श्री. स. खं. आळतेकरांच्या श्रीसमर्थचरित्रांत[6] पण आढळते. हे चमत्कार जेव्हां एकनाथानें

१. मराठी वाङ्मयाचा इतिहास खंड २ रा. एकनाथ–तुकारामांचा काल पान २१८.
२. मराठी वाङ्मयाचा इतिहास खंड २ रा एकनाथ–तुकारामांचा काल पान २२२.
३. श्रीएकनाथ चरित्र : ल. रा. पांगारकर, पान ६५.
४. श्रीरामदासस्वामींचे चरित्राची बखर, पान ९२.
५. भक्तमंजरीमाला खंड १ ला अध्याय ९, पान ७९.
६. श्रीसमर्थचरित्र उत्तरार्धांतील संचार; पान ३४०.





आपल्या मातापित्यास वर्णन कल तेव्हां त्यांच्या मुखांतून "हे दुसरे साक्षात् एकनाथ महाराज" असे उद्गार बाहेर पडले.[१] चमत्कारानंतर नमस्कार झाला व या एकनाथ पैठणकरांना समर्थांनीं आपला अनुग्रह दिला.

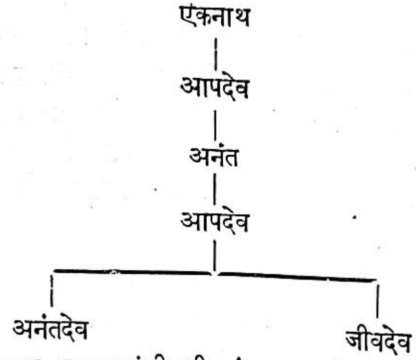
शके १५१४ त नाथसंप्रदायांत 'सदानंद'. या नांवाचा एक सत्पुरुष होऊन गेला. त्याच्या पुढच्या परंपरेंत कृष्ण-श्यामसुंदर-अनंत-प्रल्हाद-नागया नंतर एकनाथ ही व्यक्ति नजरेससोर येते.[२] परंतु उपासना व अंतराचा भाग बघतां माधवस्वामींच्या बद्दल आपणांस निराळीच 'एकनाथ' ही व्यक्ति शोधावी लागते.

चमत्कार असा कीं सुमारें एकनाथ महाराजांच्या कालाच्या उत्तरार्धांत, खुद्द गोदावरी नदीच्या तीरावर एकनाथ हा थोर कृष्णभक्त विद्यमान असवा अंस 'स्मृतिकौस्तुभकार' अनंतदेवानें दिलेल्या वंशावळीवरून कळतें. अनंतदेव हा आपदेवाचा मुलगा. तो म्हणतो :—

आसीद्गोदावरीतीरे वेदवेदिसमन्वितः ।
श्रीकृष्णभक्तिमानेक एकनाथाभिधो द्विजः ॥[३]

– या अनंतदेवाच्या कर्तृत्वाचा काल डॉ. म. म. पां. वा. काणे सतराव्या शतकांतील तिसरा खंड समजतात.[४] यावरून साधारणतः या कृष्णभक्त एकनाथाचा काल सुमारें शके १५२५ च्या आसपासचा येतो. या एकनाथानें जर नागनाथास आपली कन्या 'उमा' दिली असेल तर माधवस्वामींचा आपण मानलेला जन्मशक, सुमारें शके १५९० हा चूक ठरूं शकत नाहीं. वासुदेव पंडितानें वर्णन केल्याप्रमाणें याची कृष्णभक्ति आहे हेंहि महत्त्वाचें आहे!

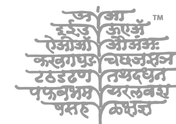
डॉ. म. म. पां. वा. काणे हा एकनाथ म्हणजेच प्रसिद्ध एकनाथ महाराज असल्याचा निर्वाळा काशिनाथाच्या 'विठ्ठलऋङ्मन्त्रसारभाष्य' या एका अप्रसिद्ध ग्रंथाच्या द्वारें देतात.[५] कदाचित् या अप्रसिद्ध ग्रंथांतून या एकनाथानें एकादशस्कंधावर प्राकृतांत टीका केल्याचा उल्लेख असेल म्हणून डॉ. म. म. काण्यांना तसें वाटलें असावें. परंतु हा अनंतदेवाचा एकनाथ, एकनाथ महाराजांपेक्षां भिन्न असावा असें मला नम्रपणें सुचवावेंसें वाटतें. कारण अनंतदेव जी वंशावळ देतो ती एकनाथ महाराजांच्या वंशावळीशीं जुळत नाहीं. अनंतदेवानें दिलेली वंशावळ[६] अशी :—



एकनाथ महाराजांची जी वंशावळ श्री. सहस्रबुद्धे किंवा श्री. आजगांवकरांच्या पुस्तकांत आढळते त्यांत वरील वंशावळींतील एकहि नांव आढळत नाहीं. तसेंच एकनाथ महाराजांच्या मुलास, हरिपंडितांस 'आपदेव' म्हणत असल्याचा कोठेंहि उल्लेख आढळत नाहीं. तेव्हां दोन भिन्न वंशावळींमुळें या दोन भिन्न व्यक्ती ठरतात. काशिनाथाच्या विठ्ठलऋङ्मन्त्रसारभाष्यांत जर या एकनाथाच्या प्राकृत एकादशस्कंधाचा उल्लेख असेल तर फारच चांगलें! कारण वासुदेव पंडित म्हणतोः– 'जेणें येकादशाचें विवरण। केलें महाराष्ट्र भाषेवरून। तो अस्मत्कुलभूषण'[७] हेंहि सत्यच ठरेल!

१. श्रीरामदासस्वामींचे चरित्राची बखर, पान ९४.
२. भा. इ. सं. मं. त्रै. मा. वर्ष २०, अंक १, पान १४.
३. स्मृतिकौस्तुभ पान २, श्लोक १३ वा.
४. History of Dharmaśātra, Page 453.
५. History of Dharmaśāstra, Page 451.
६. { स्मृतिकौस्तुभ पान २ श्लोक १३ ते १७.
   History of Dharmaśāstra Vol. I Page 451.
७. माधवस्वामीकृत योगवासिष्ठ भाग १ ला. पान २७.

अनुक्रमणिका





सारांश माधवस्वामींचा काल शके १५९० ते शके १६८०पर्यंत मानणें जास्त योग्य दिसतें. त्यामुळें साहजिकच श्रीएकनाथ महाराज आणि माधवस्वामी यांचा संबंध जुळविणें अधिक बिकट होतें; मुक्तेश्वर आणि माधवस्वामी हे जर सख्खे मावसभाऊ मानले तर त्या दोघांतहि सुमारें साठ वर्षांचा फरक पडतो ! प्राचीन चरित्रकार केशवदास किंवा महीपति नाथांच्या दोन मुलींचीं नांवें देतात परंतु उमेचें देत नाहींत. 'उमा' ही तिसरी कन्या श्रीएकनाथांना होती असा अजूनपर्यंत पुरावा आढळलेला नाहीं किंवा तसा प्रवादहि नाहीं. माधवस्वामींचा आजा कृष्णभक्त होता तर श्रीसंतएकनाथ महाराजांचें, परमदैवत पंढरीचा विठ्ठल होता. या सर्व पुराव्यांवरून श्रीसंतएकनाथमहाराज आणि वासुदेवपंडित यांनीं उल्लेखिलेले एकनाथ हे भिन्न असून ते एकनाथांच्याच कालांत, उत्तरार्धांत, वावरत असलेले कृष्णभक्त एकनाथ असावेत असा तर्क करावा लागतो. याच एकनाथांनीं नागनाथास आपली कन्या उमा दिली असावी, आणि त्यांना सुमारें शके १५९० च्या आसपास माधवस्वामी झाले असावेत. साहजिकच यामुळें माधवस्वामींचा वंश हा संत एकनाथांचा दौहित्रक वंश होय हें मत बरोबर ठरूं शकत नाहीं आणि त्यामुळें नामदेवांप्रमाणेच एकनाथ हेहि मोठे कुटुंब कवि ठरतात हेंहि विधान आपोआपच रद्द होतें. माधवस्वामींची ग्रंथरचना फार विपुल आहे. अजून पूर्णपणें महाराष्ट्राला तिचा परिचय व्हावयाचा आहे. अशा परिस्थितींत माधवस्वामींना एक 'ढिसाळ कवि'* ठरविणें हें प्रा. पंगूंचें विधानहि बरोबर दिसत नाहीं.

संदर्भ ग्रंथ–

१ M. E. F. Silver Jubilee Souvenir 1937 South Indian Maharashtriyans Cultural and Economical Studies. Published by Madras Education Fund, Madras 1937.

२. A descriptive Catalogue of the Marathi Manuscripts and Books In the Tanjore Maharaja Sarfoji's Saraswathi Mahal Library Tanjore. Vols. I & II. (T. M. S. S. M. Lib. Cat.)

३. मुक्तेश्वरकृत विराटपर्व द्वितीयावृत्ति १९३९ ओक प्रत.

४. मुक्तेश्वरकृत महाभारत–विराटपर्व १९५३ पंगु प्रत.

५. श्रीरामदास रामदासी मासिक पुस्तक रौप्यमहोत्सव ग्रंथ शके १८६९.

६. महाराष्ट्र सारस्वत ४ थी आवृत्ति. श्री. वि. ल. भावे. शके १८७६.

७. माधवस्वामीकृत योगवासिष्ठ भाग १ ला संपा. शं. गो. तुळपुळे. १९५८.

८. सार्थ दासबोध व श्रीमत् दासबोध.

९. श्रीसमर्थांचे चरित्राची बखर : विठ्ठल रामचंद्र बापट आणि नारो लक्ष्मण दिघे १८७०.

१०. श्रीसमर्थ चरित्र स. खं. आळतेकर.

११. मराठीवाङ्मयाचा इतिहास खंड २ रा. एकनाथ तुकारामांचा काल : ल. रा. पांगारकर १९३५.

१२. श्रीएकनाथ महाराज यांचें चरित्र श्री. धों. बा. सहस्रबुद्धे १९२१.

१३. श्री एकनाथ महाराज यांचें चरित्र. श्री. ज. र. आजगांवकर १९२६.

१४. श्री एकनाथचरित्र : ल. रा. पांगारकर १९२२.

१५. स्मृतिकौस्तुभ– अनंतदेव. संपा. ल. वा. पणशीकर १९०९ (निर्णयसागर प्रत).

१६. History of Dharmaśāstra Vol. I. : P. V. Kane BORI 1930.

१७. मध्ययुगीन चरित्रकोश-चित्रावशास्त्री. १९३७.

अंक –

१ भा. इ. सं. मं. त्रै. मा. वर्ष १९ अंक १ ला, वर्ष २० अंक १ ला.

२ Annals of the Bhandarkar Oriental Institute Vol. XXV. part IV, 1944

३ महाराष्ट्र साहित्यपत्रिका वर्ष ३३ अंक १२९, १३०.

४ नवभारत वर्ष १३ अंक ४ था १९६०.

---

* मुक्तेश्वरकृत महाभारत : विराटपर्व द. सी. पंगु १९५३ पान ५०.





श्री. द. वें. केतकर

ज्ञानेश्वरी व कानडी शब्द

(१) सांप्रतकालिक मराठी लेखनांत, संभाषणांत किंवा इतर व्यवहारांत मुळींच न आढळणारे असे अनेक कानडी प्रचारांतील शब्द ज्ञानदेवांनीं आपल्या ज्ञानेश्वरींत सहज, लीलेनें उपयोजिलेले आहेत. अर्थात् त्या काळीं ते शब्द कानडींतून मराठींत प्रविष्ट होण्याइतके परिचित अतएव सुलभज्ञेय झाले होते – हें स्पष्ट आहे. अशा मराठीप्रविष्ट कानडी शब्दांची नोंद करून ठेवणें हें अवश्यकर्तव्य वाटल्यावरून मी हें अल्पसें मार्गदर्शन करीत आहें. एकंदर ब्यांयशी (८२) शब्द सांपडले.

(२) ज्ञानेश्वरी ओवीसंख्या ९००९ याला अनुलक्षूनच खालील सर्व शब्दांचे अंकनिर्देश केले आहेत.

टीप – ज्ञानेश्वरी ओवीसंख्या ९००९ याची सिद्धि नवभारत – जून, जुलै, ऑगस्ट १९५९ इ. स. या तीन अंकांत केली आहे, ती वाचकांनीं पाहावी अशी विनंती.

(३) खालील नोंदींत तीन कॉलम दिले आहेत ते असे —

अ – ज्ञाने० प्रयुक्त; म्हणजे ज्ञानेश्वरप्रयुक्त शब्द जाणावा.

ब – मूळ कानडी.

क – अर्थ म्हणजे कानडी व मराठी अर्थ जाणावा.

ज्ञा० जा० – केतकरकृत जान्हवीटीकेसह ज्ञाने० १ ला अध्याय – जाणावा.

(४)

अ ज्ञाने० प्रयुक्त	ब मूळ कानडी	क अर्थ
(१) अंकसळा (१८-४९०)	अक्कसास अक्कसालिग	सोनार
	अक्कसाले	सोनाराची भट्टी
(२) अडवी (१३-६७७)	अडवी	अरण्य
(३) आडव	,,	जंगल
(४) अडदर (१-१०७)	अडदर	भीति, हादरा, धोका (ज्ञा.जा.६१-१०७)
(५) आंगवण (१६–४३६)	अंगवणे	सामर्थ्य
(६) आडवंकी (१२–५२)	अडुंके cross-pportsu	अडणा पूर्ण घातल्यावर तो परत मागें येऊं नये म्हणून सरकविलेली आडवी छोटी खीळ.
(७) आरोगणे (१३–४२२)	आरोगिसु (क्रि०)	जेवणें, वाढणें भक्षण करणें.
(८) उंडी (११–४५७)	उंडी	लाडू, गोळा. उंडा.
(९) उपवढु	उप्पवडिसु (क्रियापद)	जागृति.
(१०) उलिंग	ऊळिग	सेवा
(११) कटकटा	कटकटा	अरेरे
(१२) कडसणें (१-५२)	कडिसु कुदिसु	कढविणें
(१३) केंड (३-२३९)	केंड	अग्नि
(१४) काणी (१८-७५)	काणि	वैषम्य, पासंग

(१५) कडियाळी (९-५२६)	कडिवाण	लगाम, बंधन वेष्टन
(१६) कसु (१२-११४)	कसु	सामर्थ्य
(१७) गडद (८-२२९)	गडडु	अंधारानी व्यास, ढगांनीं व्यास
(१८) गंडु (१३-७१३)	गंड गंडुतन (नाम)	नवरा, पुरुष पौरुष,दर्प, अहंकार
(१९) गुंडा (१७-१०४)	गुंडु	वाटोळा दगड
(२०) गदळ (१३-३२३)	गद्दल	गोंगाट, गोंधळ
(२१) चौमेरी (२-२००) चौ–मेरी	मे–रे	सीमा, टोक, मर्यादा
(२२) टांगे (१३-५५७)	टेंगु पहा : नवभारत जाने. १९५९ पृ. ३२ दुसरा कॉलम	नारळ डोकें
(२३) डगरु (१५–११८)	डंगुर	प्रसिद्धि दवंडी
(२४) तवक (१२–४६)	तवक	आवेश, औत्सुक्य.
(२५) तूक (९–२६१)	तूक	वजन
(२६) दरडी (९–८१)	दड्डी दोड्डी (गांवढळ उच्चार)	Stable. Cattle -shed
(२६अ) अरडी	अड्डे	Meeting Place.
(२७) निडारणें (६–२६६)	निडु, निडिदु= (Long) { निडु मूगु= Long nose	विस्तीर्ण विकसित
(२८) नीद (१८–४०३)	निद्दे	झोंप
(२९) नीर (१५–५०८)	नीरु	पाणी
(३०) पवाडा (७–१५२)	पाडु=गाणें पवडिसु=गाणें म्हणून निजविणें	गाणें; स्तुति
(३१) पहुडणें (१५–४९२)	पवडिसु	निजणें, पडणें, कलंडणें, निजविणें
(३२) पां	अप्पा=बाबा होगप्पा=जा, बाबा	बाबा. सांग बाबा.
(३३) पाउटी (६–२७१)	पावटिगे	पायरी
(३४) पेंडी (१८-७३७)	प्येंडि	जुडी, बांधणी
(३५) बगा (११-४६८)	बगे	प्रकार, मार्ग
(३६) बरड	बरड	माळरान,Sterle, empty
(३७) बहल बाहळ (१८-१५०७)	बहळ बहाळ	विपुल, पुष्कळ
(३८) बिंक बीक	बिंक. पहा ज्ञा. जा. पृ. ३३ शेवटीं	डौल थाट
(३९) बिंदी (७-१०४)	बीदि	रस्ता
(४०) बिसाट (१८-१६३७)	बीसाट बीसु–क्रि.	फेकाफेकी अस्ताव्यस्त
(४१) बिसाटे (१८-६२२)	बीसाडु (क्रिया०)	फेकाफेकी करणें भडकणें
(४२) बेंथु (१-१२०)	बेंतर	लौकिक भिन्न, भूत. पहा. जा. ज्ञा.
(४३) बेंबल (१५-९४)	बेन्न + बल पाठ + बळ	पाठबळ, आधार थारा.
(४४) बोने (९–३९३)	बोन	भात, अन्न स्वयंपाक.

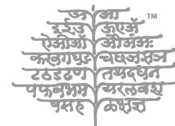
(४५) भांगारें	भंगार	सोने
(६–९८)		
(४६) भूतोंडी	उंडी, पहा	गोळा, लाडू.
	भूत+उंडी नं. ८	बळी
(११-४५७)		
(४७) भेड	हेडि	भितरा
(१–३२)		

टीप – कलह यांतील 'ह' ऐवजीं 'भ' येऊन कलभ जसें झालें तसेंच हेडि यांतील ह ऐवजीं – भ – येऊन "भेड" हें रूप झालें.

(४८) मदवी	मदवी	वस्त्र
(१८–६९०)		
(४९) मसी	मसी	शाई, काळें.
(१७–७०)		
(५०) मांट	मंटप	मंटपाकार
(७–१२४)	मंटा	कमानदार
(५१) मातु	मातु	भाषण, बोलणें.
(५२) मांदी	मंदि	मंडळी.
(७–१०४)		
(५३) मिडगणें	मिड्कु–	तळमळणें. कुरकुरणें
(१३–३२०)	मिड्गु	उद्विग्न होणें
(५४) मिडगण	"	तळमळ वगैरे.
(५५) मिरवणि	मेरेसु	मिरविणें.
(१७–२०२)	मेरेयिसु	
(५५अ) मिरविणे	मेरेवणिगे	मिरवणूक
(५६) मुडा	मुडि	बीजें, कण सांठवून
(६–४८९)	(हू मुडियुत्तारे)	बांधलेलें गवताचें
(९–३९)		गाठोडें.
(५७) मेचु	मेच्चु	प्रीति, आवड
(१७–१२५)	(क्रि०)	लळा लागणें.
(५८) लेसा	लेसु	अधिक बरें.
(१३–२४६)		
(५९) वयसी	वयस्सु	तारुण्य.
(१३–९२२)	वय	

(६०) वरकल	वरेगल्लु	कसोटीचा
	वोरकल	दगड
(१७-४०६)		
(६१) वरवंड		
(१३–६९३)		
	वर+वंड ओड्डु	बांध
(६२) वळगणें	ओळगागु	वश होणें, अन्तर्भूत होणें.
वळंघणे		
वोळगी		
(६-२७०)		
(६३) विंदाण	बिन्नण	शब्दकोशातील सर्व अर्थ
(७-२१)		
(६४) वेंगडी	ओंकु (उच्चार-वंकु)	वाकडे तिकडें.
(६५) वोगरिली	वोगर	भात
(६-२२)	वोगरिसु(क्रि.)	वाढणें.
(६६) वोडवेवीण	ओडवे	दागीना
(६-३३९)	ओडवेगळु	दागिने
(६७) वोतें	ओत्तु	जोर, पूर
(१८-१'५४९)		
(६८) व्यंकटी	वंकुतन	वाकडेपणा
(१८-१७८५)		
(६९) संगति	संगति	प्रसंग, विषय
(१-५४)		
(७०) सहोदर	सोदर	भाऊ
(१०-१९१)		
(७१) साट	चाट	चाबूक
(१८-७३२)	whip	
(७२) सांते	संते	बाजार
(१३-३२१)		
(७३) सान	सण्ण	लहान
(१०-३०२)		
(७४) हडप	हडप	पानाचा डबा
(७५) हडपी	हडपिग	डबा बाळगणारा.
	अडप	
	अडपिग	

अनुक्रमणिका





(७६) हिरतलें हीरु निपटून काढणें
(५–१४८) ओरपून काढणें

(७७) हुडा हुडे बुरुज
(७-७८)

(७८) हरळु हळ्ळु खडा, गारगोटी
(१३–३३५)

(७९) हरिमेखळा हरिमेखळे इन्द्रजाल
(१५–२४२)

टीप— पाहा : केतकरकृत 'जिज्ञासोद्यान' पृ. ३, ४, ५, ६ हा शब्द केवळ कानडी वाङ्मयांतच बराच आलेला आहे. मराठींत केवळ चोंभा कवि व ज्ञानेश्वर या उभयतांनीं एकदांच वापरला आहे.

(८०) हेलासती हीयाळिसु हंगविणें.
(१३–१६२) तुच्छ करणें

(८१) बिढार बीडार बिऱ्हाड.
(१२–२११) बीडु=वसतिस्थान

आभार प्रदर्शन–

ही प्रदीर्घ नोंद करण्याचे कामीं कानडी शब्दांचीं शुद्ध स्वरूपें व उचित अर्थ व सुसंगत उच्चार कसे होतात या बाबतींत विजापूर येथील श्री. **जी. जी. कुलकर्णी**– M. A. B. T– शिक्षक P. D. J. हायस्कूल–यांनीं तत्परतेनें सहकार्य केलें. याबद्दल मी त्यांचा ऋणी आहें.

वाचकांस विनंती–

ज्ञानेश्वरींत मज जे कानडी विविध
शब्दप्रयोग दिसले ।
एकत्र ते सकल, कोशादिकें विपुल
चर्चा करोनि लिहिले ।
मी अल्प, अल्प मति माझी, नसे प्रचुर
अभ्यास आंगभरसा ।
तेणें असे विनति विद्वद्वरांस मम–
" शोधा, प्रमाद निरसा " ।।
चार, बारा, एकुणीस – एकुण्साठ दिनीं श्रमें ।
गुंफिले कानडी शब्दां शुक्रवारीं यथाक्रमें ।।

श्री. म. शं. जोशी

राष्ट्रीय बचत योजना

(१) पार्श्वभूमि

लोकांमध्यें काटकसरीची संवय अंगी बाणविणें व त्यायोगें जो पैसा शिल्लक राहील तो ' अल्प–बचत ' योजनेमध्यें गुंतविणें हें राष्ट्रीय बचत योजनचें मुख्य उद्दिष्ट आहे. या योजनेचा फायदा विशेषत मध्यम-वर्ग, कामगार व इतर कमी उत्पन्नाच्या लोकांकरितां आहे. ' राष्ट्रीय बचत संघटना ' जरी नवीन असली तरी या योजनेचें मूळ फार जुनें आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या सुरुवातीस ईस्ट इंडिया कंपनीचे वेळीं तत्कालीन सरकार सेव्हिंग्ज् बँकेचें काम करीत असे. इ. स. १८३३ मध्यें पहिली सरकारी सेव्हिंग्ज् बँक 'प्रेसिडेन्सी बँक ऑफ बंगाल' येथें स्थापन झाली आणि त्यानंतर मुंबई व मद्रास येथेहि शाखा उघडण्यांत आल्या. त्यानंतर इ. स. १८७० मध्यें कांही निवडक जिल्ह्यांचे ठिकाणीं तेथील ट्रेझरीज्मध्यें सेव्हिंग्ज बकस् उघडण्यांत आल्या. इ. स. १८८२ मध्यें देशांतील सर्व पोस्ट-ऑफिसमध्यें या शाखांचें जाळें पसरविण्यांत आलें.

इ. स. १८८६ मध्यें जिल्हा ट्रेझरीजकडून व इ. स. १८९६ मध्यें प्रेसिडेन्सी बँकस्कडून पोस्ट खात्यानें हें काम आपल्याकडे घेतलें. त्यानंतरच्या काळांत सरकारी सेव्हिंग्ज बँकेचा सर्व व्यवहार पोस्ट खात्यामार्फत चालू आहे. महायुद्धाच्या काळामध्यें खर्चावर नियंत्रण बसवून सरकारी कर्जरोख्यांमध्यें जास्तींत जास्त पैसा गुंतवला जावा यासाठीं अल्प बचतीच्या निरनिराळ्या योजना आंखल्या गेल्या. त्या पुढीलप्रमाणें:--

(अ) **' पोस्ट ऑफिस कॅश सर्टिफिकेटस् '**

पांच वर्षाच्या मुदतीनंतर ठराविक उत्पन्न देणारी हीं सर्टिफिकेट्स् १९१६ मध्यें सुरूं करण्यांत आलीं व त्यावेळीं तीं फारच लोकप्रिय ठरलीं होतीं. दि. १६-६-१९४७ पासून हीं बंद करण्यांत आलीं.

(आ) **' पोस्ट ऑफिस दशवर्षीय डिफेन्स सेव्हिंग सर्टिफिकेटस '**

दि. १-६-१९४० पासून पूर्ण मुदतीनंतर ३½ टक्के चक्रवाढ व्याज (कर माफ) देणारीं हीं सर्टिफिकेटस् सुरूं करण्यांत आलीं. दि. १-१०-१९४३ रोजीं यांचे ऐवजी **' द्वादश वर्षीय नॅशनल सेव्हिंग्ज सर्टिफिकेटस् '** सुरूं करण्यांत आलीं. यांजवर पूर्ण मुदतीनंतर ३½ टक्के चक्रवाढ व्याज (कर-माफ) मिळत असे.

(इ) **' पोस्ट ऑफिस डिफेन्स सेव्हिंग्ज बँक डिपॉझिटस् '** दि. १-४-१९४१ रोजीं युद्धखर्च भागविण्यासाठीं ही योजना आंखण्यांत आली. यांचा व्याजाचा दर इतर सेव्हिंग्ज बंक दरापेक्षां १ टक्का जास्त होता. आणि या खात्यांमधील रक्कम फक्त युद्ध-समाप्तीनंतर एक वर्षानें मिळावयाची होती. दि. १–४–१९४७ पासून हीं खातीं बंद करण्यांत आलीं.

(ई) **' नॅशनल सेव्हिंग्ज् सर्टिफिकेटस् '** दि. १–६–१९४८ पासून तीन व साडेतीन टक्के दराचीं (सरळ व्याज) अनुक्रमें पांच व सात वर्षांची अशीं हीं सर्टिफिकेटस् सुरुं करण्यांत आलीं.

(उ) **' दशवर्षीय ट्रेझरी सेव्हिंग्ज डिपॉझिट सर्टिफिकटस् '** दि. १–२–१९५१ पासून सुरूं करण्यांत आलीं. यांजवर वार्षिक साडेतीन टक्के व्याज (कर-माफ) मिळतें व दहा वर्षांच्या पूर्ण मुदतीनंतर मूळ रक्कम परत मिळते.

अशा तऱ्हेनें युद्धकालीन परिस्थितीमध्यें अल्पबचत योजनेचा पाया भक्कम झाला व स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर पंचवार्षिक योजनांच्या पार्श्वभूमिवर या योजनेला विशेष महत्त्व प्राप्त झालें.

(२) सध्यां उपलब्ध असलेले अल्पबचतीचे विविध प्रकार

(अ) **' द्वादश वर्षीय राष्ट्रीय योजना बचत सर्टिफिकेटस् '** दि. १–६–१९५७ पासून प्रारंभ. हीं सर्टिफिकेट्स् कोणत्याहि पोस्ट ऑफिस सेव्हिंग्ज बँकेच्या खात्यामध्यें रु. ५, १०, ५०, १००, ५००, १००० व ५००० या स्वरुपांत मिळूं शकतात. एक व्यक्ति

अनुक्रमणिका

जास्तींत जास्त २५००० रु. गुंतवूं शकते. प्रॉव्हिडंट फंडाची रक्कम कोणत्याहि मर्यादेपर्यंत गुंतवितां येते. याशिवाय नगरपालिका, सहकारी बँका, बँकस् व इतर सार्वजनिक संस्था यांत पैसा गुंतवूं शकतात.

बारा वर्षानंतर यांजवर ५·४१ टक्के सरळव्याज किंवा ४·२५ टक्के चक्रवाढव्याज मिळतें. एक वर्षाच्या किमान मुदतीनंतर केव्हांहि पैसा परत मिळूं शकतो, अर्थात त्या प्रमाणांत व्याज कमी मिळेल. या योजनेपासून एक विशेष फायदा म्हणजे या व्याजावर प्राप्ती कर, सुपर टॅक्स किंवा कॉर्पोरेशन टॅक्स लागूं नाहीं. तसेंच एक वर्षानंतर हीं सर्टिफिकेट्स् जवळच्या नातेवाईकाच्या नांवावर बदलून घेतां येतात.

(आ) 'दशवर्षीय ट्रेझरी सेव्हिंग्ज डिपॉझीट सर्टिफिकेट्स्' दि. १–६–१९५७ पासून प्रारंभ. यांचा व्याजाचा दर चार टक्के आहे. रिझर्व बँक, ट्रेझरी व सब–ट्रेझरी तसेंच स्टेट बँकेच्या शाखा व इतर कांहीं बँकस् या ठिकाणांहून हीं सर्टिफिकेट्स् घेतां येतात.

हीं सर्टिफिकेट्स् रु. ५० व त्याच्या पूर्णपटीमध्यें उपलब्ध असतात व रोख किंवा चेकच्या द्वारा यांत पैसा गुंतविता येतो. एक व्यक्ती जास्तीत जास्त २५००० रु. गुंतवूं शकते. धर्मादाय संस्था एक लक्ष रुपयापर्यंत व इतर संस्था ५०००० रु. पर्यंत पैसा गुंतवूं शकतात. यांजवरील व्याज दरवर्षाच्या शेवटी दिलें जातें.

या योजनेचा विशेष फायदा म्हणजे मुद्दल कायम राहून दर वर्षाच्या शेवटी ठरावीक व्याजाची रक्कम नेहमींच्या खर्चाकरितां मिळूं शकते. या व्याजावर प्राप्तीकर, सुपरटॅक्स, किंवा कॉर्पोरेशन टॅक्स लागू नाही. शिवाय तारण म्हणूनहि यांचा उपयोग होऊं शकतो. किमान एक वर्षानंतर आणि दहा वर्षापूर्वी रक्कम काढून घेतल्यास त्या प्रमाणांत कमिशन आकारलें जातें.

(इ) '**पंधरा वर्षे मुदतीचीं ॲन्युइटी सर्टिफिकेट्स्**' दुसऱ्या क्रमाचा प्रारंभ दि. २–१–१९५८ पासून. पुष्कळसा सांठविलेला पैसा या तऱ्हेने गुंतविल्यामुळें दर महिन्याला नियमितपणें ठराविक रक्कम मिळूं शकते. अशा तऱ्हेने पंधरा वर्षे पैसा गुंतविल्यास त्यावर सुमारें ४·२५ टक्के चक्रवाढ व्याज मिळतें.

ज्या ठिकाणीं 'ट्रेझरी सेव्हिंग्ज् डिपॉझिट सर्टिफिकेट्स्' मिळतात अशा सर्व ठिकाणीं हींहि मिळूं शकतात. हीं ३३२५ रु. किंवा त्याच्या पूर्णपटीमध्यें २६६०० रु. पर्यंत मिळूं शकतात व त्यांजवर पुढीलप्रमाणें मासिक हप्ते मिळतात.

गुंतविलेली रक्कम	पंधरा वर्षे मिळणारा मासिक हप्ता
३३२५ रु.	२५ रु.
६६५० ,,	५० ,,
१३३०० ,,	१०० ,,
२६६०० ,,	२०० ,,

प्रॉव्हिडंट फंडासारख्या एकदम मिळणाऱ्या रकमा या तऱ्हेने गुंतविल्यास १५ वर्षेपर्यंत ठराविक मासिक उत्पन्न मिळूं शकतें. एका व्यक्तीला जास्तीत जास्त २६६०० रु. गुंतवितां येतात. आणि त्यानुसार मिळणाऱ्या मासिक हप्त्यांवर प्राप्तीकर व सुपरटॅक्स लागू नाही.

(ई) '**पोस्ट ऑफीस सेव्हिंग्ज् बँक डिपॉझीट्स्**' या योजनेचा फायदा विशेषतः गरीब लोकांना जास्त आहे. ज्या पोस्ट ऑफिसामध्यें सेव्हिंग्ज बकेची शाखा आहे अशा ठिकाणीं किमान दोन रुपये भरून खातें उघडतां येतें. एका व्यक्तीला जास्तींत जास्त १५००० रु. ठेवतां येतात.

सेक्रेटरी व ट्रेझरर, सहकारी सोसायट्यांचे मॅनेजर व बोर्ड, पंचायत किंवा नगरपालिका यासारख्या स्थानिक संस्थांचे मॅनेजर यांना 'पब्लिक अकांउटस्' उघडतां येतात. या खात्यांना कमाल मर्यादेचें बंधन नाहीं. व्याजाचा दर पहिल्या १०००० रु. पर्यंत अडीच टक्के व त्यानंतर दोन टक्के असा आहे. सर्व 'पब्लिक अकांउटस्'ना दोन टक्के दर आहे. आठवड्यांतून फक्त एकदांच पैसा काढता येतो. यापासून मिळणाऱ्या व्याजावर प्राप्तीकर, सुपरटॅक्स व कॉर्पोरेशन टॅक्स लागू नाहीं. हल्ली सरकारनें जास्त सोयी उपलब्ध केल्या आहेत. उदा० जास्त वेळा पैसे काढण्याची सोय, चेकनें पैसा काढण्याची व्यवस्था वगैरे

अशा तऱ्हेनें वर उल्लेख केलेल्या सर्व पद्धतीमध्यें मिळून एक व्यक्ती जास्तीतजास्त १०३६०० रु. गुंतवूं शकते. तसेंच पांच व्यक्तींचें एक कुटुंब जास्तींतजास्त ५१८००० रु. गुंतवूं शकतें.





सेव्हिंग्ज स्टँप्स् – ज्या गरीब लोकांना किंवा लहान मुलांना किमान पांच रुपये भरून सर्टिफिकेट विकत घेतां येत नाहीं अशा व्यक्तींकरितां २५ न. पैसे, ५० न. पैसे व १ रुपया अशा तऱ्हेचे सेव्हिंग्ज स्टँप्स् उपलब्ध आहेत. पोस्ट ऑफीस एक टिकाऊ असें कार्ड मोफत देतें व त्यावर स्टँप्स् चिकटवून ते नीट साठवितां येतात. पांच रुपये किंमतीचे स्टँप्स् साठल्यानंतर त्यांच्याबद्दल एक सर्टिफिकेट मिळूं शकतें. या योजनेचा विशेष फायदा विद्यार्थी वर्ग, गरीब कामगार व गृहिणी यांना घेतां येईल व अशा तऱ्हेनें त्यांच्या छोटया छोट्या रकमांचा देशाच्या पंचवार्षिक योजनांना उपयोग होऊं शकेल.

सरकारनें उपलब्ध केलेल्या नवीन सवलती

(अ) **'सर्टिफिकेटसची तारण-व्यवस्था'** – केंद्र-सरकारनें पोस्ट ऑफिस नॅ. से. स. च्या १९४४ च्या कायद्यामध्यें सुधारणा करून सर्टिफिकेट्स् तारण ठेवून तात्पुरतीं कर्जें मिळण्याची व्यवस्था केली आहे. अशा तऱ्हेनें लोकांना कर्ज मिळूं शकेल व शिवाय आपल्या सर्टिफिकेटसवर संपूर्ण व्याज (५·४१ टक्के सरळव्याज) मिळेल. अशीं कर्जें पुढील संस्थांकडून मिळूं शकतील. (१) रिझर्व बँक ऑफ इंडिया (२) शेड्यूल्ड बँकस् (३) सहकारी बँका व (४) ज्या संस्थांमध्यें सरकारचा निम्म्यापेक्षां जास्त वांटा आहे अशा संस्था.

(आ) **'देणगी-कुपनें'** – लग्न, मुंजी, वाढदिवस यासारख्या शुभप्रसंगीं बक्षीस म्हणून कांहीतरी देण्याची चाल फार जुनी आहे. अशा वेळीं 'देणगी कुपन' ही एक आदर्श व्यवस्था आहे. उत्पादकता, उपयुक्तता आणि टिकाऊपणा या बाबतींत उत्तम व राष्ट्रीयदृष्टया सर्वथा योग्य अशी ही पद्धत आहे.

हीं कुपनें पोस्ट ऑफिसमध्यें रु. ५, १०, ५०, १०० व १००० याप्रमाणें मिळूं शकतात. तीं घेतल्यापासून तीन महिन्याचे आंत त्यांचेबद्दल द्वादशवर्षीय योजना सर्टिफिकेट्स् मिळूं शकतात व व्याज कुपनें घेतल्या दिवसांपासून लागू होतें.

(इ) **'क्युम्युलेटिव्ह टाईम डिपॉझिट स्कीम'** या योजनेचा फायदा विशेषतः नियमित उत्पन्न मिळणाऱ्या लोकांसाठीं आहे. या पद्धतीप्रमाणें जर एखाद्यानें दर महिन्याला १० रु. जमा केले तर त्याला ५ वर्षानंतर (६५० रु. ३·३० टक्के व्याज) किंवा १० वर्षानंतर १४५० रु. (३·८० टक्के व्याज) मिळतील. या तऱ्हेनें मिळणाऱ्या व्याजावर कर आकारला जाणार नाहीं. तसेंच पांच वर्षांच्या मुदतींत एकदां व दहा वर्षाच्या मुदतींत दोनदां कर्ज मिळूं शकतें. अशा तऱ्हेनें दर महिन्याला पोस्टामध्यें ५–१०–२०–५०–१०० किंवा २०० रु. ठेऊन पांच वर्षानंतर किंवा दहा वर्षानंतर मोठी रक्कम मिळवितां येते.

(ई) **'पे-रोल सेव्हिंग्ज् स्कीम'** – लोकांचे अंगीं नियमीतपणें बचत करण्याची संवय लागावी यासाठीं ही योजना आहे. व सरकार लौकरच ती अंमलांत आणणार आहे. विशेषतः कामगार, खाजगी संस्था व इतर बिनसरकारी नोकरानां याचा फायदा घेतां येइल.

(उ) **'अल्पबचत व जमीन महसूल'** शेतकरी वर्गामध्यें अल्पबचतीचा प्रसार करण्यासाठीं मुंबई सरकारनें ही योजना आंखली आहे. या योजनेनुसार शेतकऱ्यांनां आपलीं 'ट्रेझरी सेव्हिंग्ज् डिपॉझिट सर्टिफिकेट्स्' तालुका अगर महाल कचेरींतून जमा करून त्यांच्या वार्षिक व्याजांतून सारा भरण्याची व्यवस्था करतां येईल. या योगानें ग्रामीण जनतेमध्यें अल्पबचतीचा प्रसार होईल व सारा भरण्याची व्यवस्था आपोआप होऊन शेतकऱ्यांना दरवेळीं भंडावणारा प्रश्न नाहीसा होईल.

(ऊ) **'सेव्हिंग्ज् बॉक्स व पाकिटें'** – अशा तऱ्हेच्या पेट्या अथवा पाकिटें बचत करणारांना मोफत वा अल्प किंमतींत देण्याची योजना चालूं आहे. या योगानें सर्टिफिकेट्स् नीट जपून ठेवतां येतील. केंद्र सरकार अशा तऱ्हेच्या ६०००० पेट्या तयार करीत आहे व राज्यसरकारहि त्यानुसार पाउलें टाकीत आहे.

(३) संघटना

जून १९४८ पर्यंत अल्पबचत योजनेचें कार्य राज्य-सरकारच्या कक्षेमध्यें होते. त्यानन्तर केंद्र सरकारनें नॅशनल सेव्हिंग्ज् कमिशनरची नेमणूक करून त्याच्या अनुशासनाखालीं सर्व कारभार आपल्या हातामध्यें घेतला. नॅशनल सेव्हिंग्ज कमिशनरचें मुख्य ऑफिस सिमला येथें असून त्याच्या हाताखालीं १४ रीजनल व ३३ असिस्टंट नॅशनल सेव्हिंग्ज् ऑफिसर्स, आणि

सुमारें ३०० डिस्ट्रिक्ट ऑर्गनायझर्स असा एकंदर अधिकारी वर्ग आहे. अशा तऱ्हेनें राष्ट्रीय बचत संघटनेचें जाळें देशभर पसरलेलें आहे.

मुंबई राज्याच्या दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेचा सुमारें एक पंचमांश खर्च अल्पबचतींतून गोळा होणाऱ्या पैशांतून होणार आहे आणि त्यासाठीं केंद्र सरकारच्या संघटनेच्या मदतीसाठीं मुंबई राज्य सरकारनें जानेवारी १९५७ पासून आपल्या अर्थखात्यामध्यें अल्पबचत संचलनालयाची स्थापना केली आहे. आणि हा विषय जातीनें मुख्यमंत्र्यांच्या देखरेखीखाली आहे. या संचलनालयाद्वारा प्रत्येक जिल्ह्याचें लक्ष्य ठरविलें गेलें आहे आणि त्याकरितां सर्व अधिकारीवर्ग प्रत्यक्ष ठिकठिकाणी भेटी देऊन आणि इतर प्रसिद्धिद्वारा जास्तीतजास्त लक्ष घालीत आहे. मुंबई सरकारच्या प्रसिद्धिखात्यातर्फे एप्रिल १९५८ पासून 'स्मॉल सेव्हर' या नांवाचें एक मासिक निघतें. या मासिकामध्यें अल्पबचत योजनेविषयीं व विशेषतः तदनुषंगिक मुंबई राज्यांतील घडामोडींविषयीं सविस्तर हकिकत इंग्रजी, मराठी व गुजराथी या भाषांमध्यें प्रसिद्ध होते.

अधिकारी आणि बिन अधिकारी व्यक्तींच्या सल्लागार समित्या जिल्हा, विभाग आणि राज्य अशा तीनहि केंद्रस्थानीं स्थापन केल्या आहेत. मुंबई राज्य सरकार राज्यांतील एजंटांकरितां अनेक शिबिरें भरवितें. अशा अनेक शिबिरांतून ठिकठिकाणचे एजंट जमा होतात व आपापल्या अडचणींवर चर्चा करून त्यांतून नवीन नवीन मार्ग काढीत असतात. तसेंच संमिश्र विचारविनिमयासाठीं निरनिराळया परिषदा भरविल्या जातात व या ठिकाणीं राज्य सरकार, केंद्र सरकार, रिझर्व बँक व पोस्ट खातें यांतील अधिकारी वर्ग जमा होऊन चर्चा करितात. कांहीं वेळा बिनअधिकारी एजंट्स अशा बैठकींत भाग घेऊन आपला अनुभव मांडतात.

एजंट

पूर्वी निरनिराळया अकरा तऱ्हेच्या एजन्सीज् होत्या. व त्यामुळें सर्व कारभार जरा गोंधळाचा होत असे. आतां फक्त एकच सर्वसामान्य एजन्सी असून त्यासाठीं भरावयाचे अर्जेहि एकाच तऱ्हेचे आहेत.

ठिकठिकाणच्या एजंटांची संख्या दिवसेंदिवस वाढत आहे. ता. १-४-१९५७ ला ती १७०७७ होती. व एक वर्षांत म्हणजे ता. ३१-३-१९५८ ला ती तिप्पट झाली. (५१५६९) सध्यां ती ५५००० आहे. अशा तऱ्हेनें संघटणेचे एजंटस् वाढल्यामुळें तिचा पाया भक्कम व खोलवर जात आहे. व हे सर्व एजंटस् जर मन लावून आणि निष्ठेनें काम करतील तर त्यांच्याकडून फार मोलाचें कार्य होण्यासारखें आहे. मुंबई राज्यामध्यें ता. १-११-१९५६ रोजीं (राज्यपुनर्घटनादिन) फक्त १६०० एजंटस् होते. ते आज १९००० आहेत.

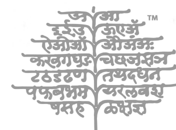
संस्थानाहि एजंटस् म्हणून काम करितां येतें. पंचायती, सहकारी सोसायट्या, धर्मादाय ट्रस्टस्, शैक्षणिक संस्था व इतर समाजकल्याणकारी संघटणा यांना फक्त १०० रु० डिपॉझिट भरून एजंट होतां येतें. विद्यार्थिसुद्धां प्रौढ असतील तर त्यांना एजंट होतां येतें. आपल्याच ऑफिसमध्यें काम करणाऱ्या लोकांकडून पैसा गोळा करण्याची सवलत अंतर्गत एजंटस्ना दिलेली आहे.

१९५७-५८ या वर्षी जमा झालेल्या एकंदर नक्त रकमेच्या ४४ टक्के रक्कम ही अशा एजंटांच्या द्वारा गोळा झालेली आहे. १९५७-५८ यावर्षी एजंटांना कमिशन म्हणून ४२ लाख रुपयांची प्राप्ति झाली. त्यांतील जवळजवळ २२ लाख रुपये एकट्या मुंबई राज्यांतील एजंटांनीं मिळविले. १९५८-५९ सालीं मुंबई राज्यांतील एजंटांनीं कमिशनद्वारा २३·५५ लाख रुपये मिळविले. व अखिल भारतांतील एजंटांनीं ४५ लाख रुपये मिळविले.

यापूर्वी एजंटांना द्वादशवर्षीय बचत सर्टिफिकेट्स्वर १½ टक्के कमिशन मिळत असे. आतां दशवर्षीय ट्रेझरी डिपॉझिट सर्टिफिकेट्स्वरहि ½ टक्के कमिशन मिळूं लागलें आहे.

(४) पंचवार्षिक योजना व अल्पबचत

जगांतील बहुसंख्य मागासलेले देश आज आर्थिक उन्नतिसाठीं धडपड करीत आहेत. उत्पादनशक्तीमध्यें वाढ करणें व लोकांचें राहणीमान उंचावणें हें त्यांचें ध्येय आहे. भारतहि आज आपल्या पंचवार्षिक योजनेचे द्वारां आर्थिक आणि सामाजिक क्रांति करूं पाहात आहे. आणि त्यासाठीं भारतानें आज लोकशाही, समाजवादी रचनेचा पुरस्कार केला आहे.





राष्ट्राच्या प्रगतीसाठीं लागणाऱ्या मोठमोठ्या योजनांना आणि तदनुषंगिक विविध कार्यांना लागणाऱ्या आर्थिक बळामध्यें अंतर्गत आर्थिक पुरवठ्याचें महत्त्व फार मोठें आहे. एवढेंच नव्हे तर ज्या प्रमाणांत आपण अंतर्गत पैसा गोळा करूं त्यावरच इतर राष्ट्रांकडून मिळणारें आर्थिक साहाय्य अवलंबून असतें.

अंतर्गत अर्थसंचयामध्यें पुढील महत्त्वाचीं अंगें आहेतः– करयोजना, सरकारीकर्जें, तुटीचा अर्थसंकल्प आणि बचतयोजना (स्वखुषीची बचत) कर योजनेमध्यें एक तऱ्हेची सक्ति असते. व जसजशी करामध्यें वाढ होत जाते तसतसें हें सक्तीचें स्वरूप फार जाचक होऊं लागतें. तसेंच सध्याची भरमसाट करवाढ लक्षांत घेतां आणि भारतानें नव्यानें अंगिकारलेला लोकशाही समाजवादाचा पाया लक्षांत घेतां यापेक्षां आणखी करवाढीला किती जागा शिल्लक आहे याबद्दल शंकाच वाटते. तुटीच्या अर्थसंकल्पाचा वस्तूंच्या किंमतीवर होणारा परिणाम व वाढतें महागाईमान यांचा परिणाम तर सर्वश्रुतच आहे. त्यांतच गेल्या कांहीं वर्षांत तुटीचीं अंदाजपत्रकें वारंवार सादर केल्यामुळें व आतां भारताच्या गंगाजळींतील परकीय चलनांची रक्कमहि आटल्यामुळें यापुढें या मार्गानें कितपत वाटचाल करतां येईल हें शंकास्पदच आहे, तसेंच गेलीं कांहीं वर्षें सतत चढत जाणारा किंमतीचा आंकडा पाहिला असतां या मार्गाचा अवलंब करण्यापूर्वी पूर्ण विचार करणें आवश्यक आहे. व सुरक्षित मर्यादेपलीकडे न जाणें श्रेयस्कर आहे हें पटल्याशिवाय राहाणार नाहीं.

अतएव लोकशाही समाजवादाच्या आजच्या काळामध्यें जनतेच्या संपूर्ण सहकार्यानें अर्थसंचय करण्याचा एकमेव योग्य मार्ग उरतो तो अल्पबचत हाच होय. सर्वांनीं स्वखुषीनें राष्ट्रीय जाणीवेनें केलेल्या त्यागाचें तें एक प्रतीकच ठरेल. सध्यां भारतामध्यें प्राप्तिकर भरणारे सुमारें १० लक्ष लोक आहेत. आणि या सर्व लोकांची संपूर्ण संपत्ति जरी ताब्यांत घेतली तरी त्यामुळें कार्य होण्यासारखें नाहीं. त्यांतच लोकशाही समाजवादाची मूलभूत बैठकच हें सुचवते कीं, गरीबांतल्या गरीब माणसानें देखील राष्ट्रोन्नतीच्या कार्यामध्यें हातभार लावणें आवश्यक आहे. त्या दृष्टीनें कोणालाहि केवळ चार आण्याचा (२५ नया पैशाचा) अल्पबचत स्टँप विकत घेऊन अथवा फक्त दोन रुपये भरून पोस्ट खात्यामध्यें आपलें नांव घालून राष्ट्रोद्धाराच्या कार्यांतील अभिमानास्पद सहकारी होतां येईल.

पहिल्या पंचवार्षिक योजनेचे वेळीं अल्प बचतीचें लक्ष्य २२५ कोटी रुपये होतें. तर प्रत्यक्ष जवळजवळ २४१ कोटी रुपये गोळा झाले होते. वार्षिक नक्त संग्रह १९५१–५२ मध्यें ३८ कोटी रुपये होता. तो १९५५–५६ मध्यें ६८ कोटी रुपयेपर्यंत वाढत गेला हें खालील आंकडेवारीवरून स्पष्ट होईल.

पंचवार्षिक योजनेंतील अल्प बचत योजनेचा वांटा

	वर्षे	नक्त संग्रह (कोटी रु.)	
पहिली	१९५१–५२	३७·५७	कोटी रु.
पंच वार्षिक	१९५२–५३	४०·१०	,,
	१९५३–५४	३९·६६	,,
योजना	१९५४–५५	५५·३०	,,
	१९५५–५६	६७·९३	,,
एकूण पहिली योजना —		२४०·५६	कोटी रुपये
दुसरी पंच-	१९५६–५७	६१·५२	,,
वार्षिक	१९५७–५८	६३·४२	,,
योजना	१९५८–५९	७०·८३	,,
एकूण दुसरी योजना – –पहिलीं ३ वर्षे—		१९५·७७	कोटी रुपये

भारतांतील माणशी राष्ट्रीय उत्पन्न १९५०–५१ मध्यें वार्षिक २५५ रुपये होतें तें १९५५–५६ मध्यें २८० रु. झालें. पहिल्या पंचवार्षिक योजनेपूर्वी म्हणजे १९५०–५१ मध्यें भारताचें राष्ट्रीय उत्पन्न ९११० कोटी रुपये होतें, त्यावेळीं वार्षिक गुंतवणूक (Investment) ४·९ टक्के होती. १९५५–५६ मध्यें ती ७·३ टक्के झाली (त्यावेळीं राष्ट्रीय उत्पन्न १०८०० कोटी रुपये होतें.) या प्रमाणें "राष्ट्रीय गुंतवणुकीमधील" (National Investment) अल्पबचतीचा वांटा हा "राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या" (National Income) ०·६ टक्के होता. सध्यां आपलें लक्ष्य १ टक्का राष्ट्रीय उत्पन्न अल्पबचतींत गुंतविणेचें आहे.

दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेचा मूळ खर्चाचा आंकडा (Public Sector) ४८ शें कोटी रुपये होता. व त्यापैकीं ५०० कोटी रुपये (अथवा वार्षिक १०० को. रु.) अल्पबचतीद्वारा गोळा करावयाचें ठरविलें होतें. यासाठीं अल्पबचत योजनेवर जास्त भर देणें

आवश्यक आहे. व तिचा प्रसार राष्ट्राच्या कानाकोपऱ्यांत व प्रत्येक कुटुंबांत होणें जरूर आहे.

अशा तऱ्हेनें राष्ट्रांतील प्रत्येक व्यक्ती जर दर महिन्याला फक्त चार आणे (२५ न.पै.) या योजनेमध्यें गुंतवील तर ५०० कोटींचें लक्ष्य साध्य होईल. मुंबई राज्याची हल्लींची लोकवस्ती सुमारें ४.८५ कोटी आहे. जर शें. ३ माणसें अल्पबचतीचा अवलंब करतील तर राज्य सरकारचें लक्ष्य साध्य झाल्यावांचून राहाणार नाहीं.

दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेंतील पहिल्या ३ तीन वर्षांचा नक्त संग्रह अनुक्रमें ६१, ५२, ६३, ४२, व ७०, ८३ कोटी रुपये आहे. जरी हे आकडे १०० कोटी रुपयांच्या वार्षिक लक्ष्याच्या मानानें कमी असले तरी प्रतिवर्षी चढत जाणारा संग्रहाचा आंकडा थोडासा दिलासा दिल्यावाचून राहणार नाहीं. शिवाय चालू योजनेचा मूळ खर्चाचा आंकडा आतां कमी करण्यांत आल्यामुळें एकूण खर्चांतील अल्प बचतीचा वाटा जास्त महत्त्वाचा ठरत आहे.

भरमसाट महागाई आणि वस्तूंच्या भडकत्या किंमती यामुळें दिवसेंदिवस लक्ष्य साध्य करणें कठीण जात आहे. व त्यासाठीं मिशनऱ्यांच्या उत्साहाचे आणि तळमळीचे तांडे जर तांतडीनें काम करूं लागतील तरच आशा आहे. अद्यापि सुमारें ८५ टक्के संग्रह केवळ शहरी विभागांतून होत आहे. आणि त्यामुळें ग्रामीण विभागांत या कार्याला अजूनहि फार मोठा वाव आहे.

केंद्र सरकारनें एकूण नक्त संग्रहापैकीं कांहीं रक्कम राज्यसरकारांना त्यांच्या योजनांसाठीं साहाय्य म्हणून देण्याचें ठरविलें आहे. मुंबई राज्याच्या द्वितीय योजनेचा खर्च सुमारें ३५० को. रुपये आहे. व त्यापैकीं २६ को. रुपये दरवर्षी अल्प बचतीद्वारा जमा करण्याचें ठरविलें आहे, म्हणजे योजनेचा ⅓ खर्च अल्प बचतीद्वारा करण्याचा संकल्प आहे.

मुंबई राज्याची प्रगति या दृष्टीनें वाखाणण्याजोगी आहे. गतवर्षी (१९५८-५९ सालीं) एकूण नक्त संग्रह ७०.८३ को. रु. होता. म्हणजे वार्षिक १०० कोटींच्या लक्ष्यांपैकीं ७० टक्क्यांपेक्षां जास्त साध्य झालें होतें. त्याचवर्षी मुंबई राज्याचा नक्त संग्रह २३ को. रु. झाला. म्हणजे वार्षिक २६ कोटी लक्ष्यांपैकीं ९० टक्के यांतील बरीच रक्कम ग्रामीण विभागांतून गोळा करण्यांत आली आहे असें म्हणतात. चालू वर्षाच्या पहिल्या सहामहिन्यांतील नक्त संग्रह ११ को. रु. आहे. (गतवर्षीपेक्षां ३ को. रु. जास्त)

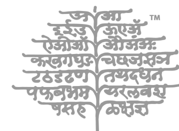
तिसऱ्या पंचवार्षिक योजनचा खर्च सुमारें १० हजार को. रु. ठरेल असा अंदाज आहे. वरील राष्ट्रीय बचत योजनेच्या एकंदर आढाव्यावरून व विशेषतः मुंबई राज्यांतील अभिनंदनीय कामगिरीवरून असें म्हणावेसें वाटतें कीं, भावी योजनेच्या अंतर्गत अर्थसंचयांतील एक उपयुक्त व भरंवशाचें साधन म्हणून अल्प बचतीकडे मोठ्या आशेनें पाहतां येईल.

(५) अल्प बचतीचें सामाजिक मूल्यमापन

अल्प बचतीकडे केवळ आर्थिक दृष्टिकोनांतूनच पाहून चालणार नाहीं. तर सामाजिक दृष्ट्याहि अल्प बचतीला आगळेंच महत्त्व आहे. समाजशास्त्रज्ञांच्या दृष्टीनेंहि याला एक नैतिक व सामाजिक दृष्ट्या विशेष व चिरस्थायी महत्त्व आहे. राष्ट्रीय जीवनाची सर्वसामान्य पातळी उंचावणारा हा एकमेव खराखुरा लोकशाही मार्ग आहे. आपल्या शैक्षणिक पद्धतीमध्यें याचा अंतर्भाव होणें अत्यावश्यक आहे. त्यामुळें सूज्ञपणें बचत करण्याचें व तो पैसा योग्यपणें राष्ट्रीय योजनेंत गुंतविण्याचें बाळकडू मुलांना लहानपणापासूनच मिळेल व अशा तऱ्हेनें राष्ट्रीय चारित्र्य निर्मितींत भर पडेल.

सर आयव्हर जेनिंग्स् म्हणतात : " राष्ट्रीय बचत संघटनां ही कांहीं केवळ सरकारला पैसा पुरविणारी संस्था नव्हे. सरकारी खर्चाकरितां लागणारा पैसा सहजपणें कर पद्धतीनें उभा करतां येईल. **या संघटनेचें मूलभूत महत्त्व सामाजिक नीतिमध्यें आहे.** राष्ट्रघटकांना जागरूकता व काटकसर शिकविणें हें तिचें महत्त्वाचें अंग आहे. प्रत्यक नागरीकाला स्वयंपूर्ण व जबाबदार नागरिक बनविणें हें तिचें ध्येय आहे. "

लोकांचा दृष्टीकोन विशाल बनवून त्यांना आपल्या मिळकतींतील शक्य तेवढा भाग शिल्लक ठेवावयास लावणें व काटकसरीच्या काळजीपूर्वक जीवनाचें महत्त्व त्यांना पटवून देणें हें फार महत्त्वाचें कार्य आहे. आणि एकदां त्यांना अशा जीवनाचें महत्त्व पटलें म्हणजे ते आपण होऊनच या योजनेला सहकार्य देतील.





या दृष्टीनें मध्यमवर्गाला एक वेगळेंच महत्त्व आहे. काटकसर हा त्यांचा जणूं स्वभावच बनला आहे. व त्यामुळें देशाच्या सामाजिक व आर्थिक जीवनांतील त्यांचें महत्त्व अनन्यसाधारण आहे. उत्पन्न कितीहि कमी असलें तरी त्यांतील थोडासा भाग शिल्लक ठेवावयाचा धडा त्यांनीं सर्वांना घालून दिलेला आहे. इतर संवयीप्रमाणें बचत करण्याची संवयहि दृढ आहे. आणि एकदां अंगीं बाणल्यानंतर विशेष प्रयत्न न करतां ती जास्तींत जास्त कणखर बनत जाते.

भारतीय स्त्रीहि या कार्यामध्यें पुढाकार घेत आहे. आमच्या स्त्रियांचा स्वभाव मूलतःच काटकसरी असल्यामुळें हें क्षेत्र तिला सर्वथा योग्य असेंच आहे. कांहीं स्त्रियांनीं एजंट्स् म्हणून उत्कृष्ट कामगिरी बजावली आहे. व कांहींनी तर मुंबई राज्यांत जास्तींत जास्त कमिशन मिळविण्याचा बहुमान पटकाविला आहे. शिवाय भावी पिढीला अल्प बचतीचें बाळकडूं पाजण्याचें कार्य करण्यास त्यांच्यासारखा योग्य आधारस्तंभ कोण मिळणार ?

अशा तऱ्हेनें एकदां शाळा–कॉलेजांतील मुलांना लहानपणापासूनच ही संवय लागली कीं, ती त्यांना कधींच सोडून जाणार नाहीं.

ग्रामीण विभागामध्यें बहुसंख्य लोक अशिक्षित व अडाणी असल्यामुळें त्यांना या गोष्टीचें यथार्थ ज्ञान करून देण्याकरितां प्रचंड मोहीम काढण्याची जरूरी आहे. व त्या योगें त्यांना अल्पबचत योजनेशीं निगडीत करणें अत्यंत महत्त्वाचें आहे. सहकारी संस्था लोकांमध्यें विश्वास निर्माण करून हें कार्य सुलभ रीतीनें करूं शकतील.

अशा तऱ्हेनें अल्पबचतीचा प्रश्न हा विशाल सामाजिक दृष्टिकोनांतूनच सोडविला पाहिजे. मग त्यांत सामाजिक रूढी, धार्मिकविचार व समजुती, अंधश्रद्धा, समाजाची मानसशास्त्रीय दृष्ट्या तयारी व पार्श्वभूमि आणि राजकीय वातावरण या सर्वांचा पूर्णपणें विचार करावा लागेल.

मुंबई राज्यांतील डांग व साबरकांता या दोन जिल्ह्यांनीं आपलें लक्ष्य साध्य करून त्या पलीकडे संग्रह केला आहे. व सर्व जिल्ह्यांत त्या दृष्टीनें त्यांचा उच्चांक आहे. हें एक आश्चर्यच आहे. कारण उपरीनिर्दिष्ट दोनहि जिल्हे हे मागासलेले असून त्यांतील रहिवासी हे आदिवासी आहेत. या जंगलच्या आदिवासी लोकांनींच इतरांना धडा घालून दिला आहे. या जिल्ह्यांना त्यांच्या स्पृहणीय कामगिरीबद्दल इनाम देण्यांत आलें आहे.

विकास योजना आणि अल्पबचत

विकास योजनेची संघटना व त्यांतील अधिकारी वर्ग यांचा उपयोग अल्पबचतीच्या दृष्टीनें फार महत्त्वाचा आहे. विकास योजनांचा उद्देश केवळ भौतिक प्रगति करण्याचा नसून त्या पलीकडे जाऊन लोकांचा मूळ दृष्टीकोनच बदलण्याचा–विशाल करण्याचा आहे. लोकांची जुनाट विचारसरणी बदलवून त्याऐवजी त्यांमध्यें उच्च राहणीमानाची आवड निर्माण करावयाची व त्याकरितां त्यांना अधिक कष्ट करण्यास तत्पर करावयाचें हें या योजनांचें एक महत्त्वाचें कार्य आहे.

याशिवाय या विकास–गटांमध्येंच पंचवार्षिक योजनांचे प्रत्यक्ष परिणाम बहुंशीं बघावयास मिळत असल्यामुळें त्यांजवरच अल्पबचतीसाठीं जास्त जोर देणें योग्य आहे. तसेंच तेथील कार्यकर्ते उदा० ग्रामसेवक आणि ग्रामसेविका, वैद्यकीय पथकें या सर्वांचा उपयोग अल्पबचतीचा प्रचार करण्यासाठीं करून घेतां येईल. मुंबई राज्यानें या योजनेचें महत्त्व ओळखून तूर्त निवडक अशा १२ विकास गटांमध्यें अल्पबचतीचा जारीनें प्रचार व प्रसार करण्याचें ठरविलें आहे. ग्रामीण विभागांतील अल्पबचतीच्या लढ्यावर या विकास गटानींच बिनीच्या शिपायांचें काम केलें पाहिजे.

मुंबई राज्यामध्यें असे ३२० विकास गट असून त्यांत ४८·४ टक्के ग्रामीण लोकवस्तीचा अंतर्भाव आहे.

(६) परदेशीय दाखले

(अ) अमेरिकेमध्यें (संयुक्त राज्य) अल्पबचतीसाठीं "ई-बॉंडस्" व "पे रोल प्लॅन्स्" अशा दोन योजना आहेत व त्यासाठीं लागणारा सर्व प्रचार व प्रसिद्धी ही खाजगी लोकव्यवस्थेंतून विनामूल्य होत असते. एवढेंच नव्हे तर हा सर्व प्रचार व प्रसिद्धी इतर सर्व राष्ट्रीय घटनांच्या व कार्यांच्या एकूण प्रचाराबरोबर असतो. सुधारलेल्या सर्व देशामध्यें अमेरिकेमध्यें अल्पबचत योजनेचें अतिशय दाट जाळें

अनुक्रमणिका





पसरलेलें आहे. व आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, त्यासाठीं त्या सरकारला सर्वांत कमी खर्च सोसावा लागतो. अशा तऱ्हेनें तेथील अल्पबचत योजना ही खऱ्या-खुऱ्या अर्थानें लोकशाही चळवळ ठरली असून ती जनतेची आहे, जनतेनें केलेली आहे, व जनतेकरितां केलेली आहे.

(आ) इंग्लंडमध्यें पोस्ट ऑफीसच्या सेव्हींग्ज बँक शाखा उघडण्याचें कार्य एका विशिष्ट पद्धतीनें चालतें. आपल्या येथें जर किमान कार्याची खात्री असेल तरच शाखा उघडली जाते. याच्या बरोबर उलट इंग्लंडमध्यें प्रथम शाखा उघडल्या जातात, व नंतर जणू कांहीं आपोआपच कार्य प्रसार होत जातो. इंग्लंडमध्यें पोस्ट-ऑफिस बँका हें सामान्य जनतेचें आकर्षण आहे. भारतामध्यें इतर बँकांचें जाळें दूरवर पसरत चाललेलें आहे, आणि त्यामुळें पोस्टाच्या बँकांशी यशस्वी स्पर्धा दिसून येत आहे.

आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे १९५७-५८ मध्यें मुंबई-राज्याचा नक्त संग्रह शून्याहूनहि कमी आहे.

(इ) ऑस्ट्रेलियामध्यें प्रसूतिगृहामध्यें सर्व नवजात बालकांच्या आयांना एक सर्टिफिकेट् देण्यांत येतें. व त्यामुळें त्यांना विनामूल्य एक पेटी मिळूं शकते. या पेटीमध्यें नाणी व नोटा टाकून पैशांचा संग्रह करतां येतो. १९५७ सालीं अशा तऱ्हेनें एकूण ५६०००० पेट्या बँकेकडून लोकांना वाटण्यांत आल्या.

(ई) स्वीडन:- या छोट्याशा राष्ट्राची लोकसंख्या अवघी ७० लक्ष आहे. मात्र येथील सेव्हींग्ज् अकाउंट्सची संख्या ९३ लक्ष आहे.

(५० लक्ष स्थानिक सेव्हींग्ज् बँकखातीं व ४३ लक्ष पोस्ट ऑफीस खातीं)

(उ) सिलोन:- या छोट्या राष्ट्रामध्यें झपाट्यानें सुधारणा होत आहे. गेल्या दशकामध्यें बचत करणारांची संख्या ७ लक्षावरून १६ लक्षावर गेली आहे. बचत-समूह व स्टँप्सची विक्री हें येथील वैशिष्ट्य होय.

इतर देशांशी तुलना करतां भारतांत अल्पबचत करणारांची संख्या फार कमी आहे. अमेरिकेमध्यें दर पांच माणसांत तीन माणसें अल्पबचत करतात, इंग्लंडमध्यें दर तीन माणसांत दोन, जपानमध्यें दर तीन माणसांत एक आणि भारतामध्यें मात्र दर दोनशे माणसांत फक्त एक व्यक्ति अल्पबचतीचा अवलंब करते. जर प्रतिशत एक माणूस अल्पबचत करील तर आपलें लक्ष्य साध्य होईल. आणि त्यासाठीं अल्पबचत योजना ही जनतेची चळवळ झाली पाहिजे.

(७) सोनें आणि अल्पबचत

भारतांतील सोनें आणि चांदी यांचा सांठा सुमारें ५२०० कोटी रु. आहे. आणि दरवर्षी सुमारें ३५ कोटी रुपयांचें सोनें चोरून आणण्यांत येत असावें. हा प्रचंड प्रवाह अल्पबचत योजनेकडे वळविणें हें एक अत्यंत महत्त्वाचें कार्य आहे. कारण सोन्यांत गुंतून राहणारा पैसा हा फुकट सांठा आहे तर अल्प बचतींत गुंतविलेला पैसा हा उत्पादक आहे.

जर १९४६-४७ मध्यें १ तोळा सोनें घेतलें असेल तर त्याची तेव्हांची किंमत रु. १०१-१-२ होती. त्याच सोन्याची किंमत १९५८ ऑगस्टमध्यें १०८ रु. होईल. म्हणजे रु. ६-५-१० चा फायदा झाला. परंतु हा कांहीं निव्वळ फायदा नव्हे. कारण त्या सोन्याचा दागिना करण्यासाठीं म्हणून किमान ८ रु. तरी खर्च येईल. शिवाय त्याची तूटफूट, झीज, हरवण्याची भीति, चोरी वगैरे गोष्टी अलाहिदा. आतां हीच रक्कम जर अल्पबचत योजनेंत गुंतविली असती तर त्याचें १५० रु. (कर माफ व्याज) आलें असतें. अशा तऱ्हेनें अल्पबचत योजनेंत पैसे गुंतविणें हें सर्वच दृष्टीनें व्यक्तीच्या व राष्ट्राच्या हिताचें ठरतें.

अर्थात् सोन्यांत पैसा सांठवणें याला कांहीं फक्त आर्थिक दृष्टीकोनच नसतो. त्यामागें सामाजिक, धार्मिक आणि असेच अनेक दृष्टीकोन असतात. रूढींचीं बंधनें, जुन्या चालीरीति, प्रदर्शनाची, नटण्यामुरडण्याची हौस, प्रतिष्ठेचा प्रश्न यासारखे अनेक प्रश्न त्यांत गुंतलेले असतात. आणि त्यासाठीं संपूर्णपणें सामाजिक क्रांती-बदल-होणें अत्यंत आवश्यक आहे. अशा तऱ्हेचा सामाजिक बदल हा आर्थिक प्रगतीला अत्यंत आवश्यक आहे.

(८) आंकडेवारी

अल्पबचत योजनेंतील संग्रह (कोटी रुपये)

राज्याचें नांव	नक्त रक्कम १९५७-५८	एकूण रक्कम १९५८-५९	नक्त रक्कम १९५८-५९
१ मुंबई	१४·६२	६१·३९	२१·६३
२ प. बंगाल	७·३२	३७·४४	८·९३





३ उत्तर प्रदेश	८·९३	४४·१२	७·७७
४ बिहार	४·१९	२०·३५	६·०४
५ पंजाब	४·४७	२९·३६	५·२४
६ आंध्र	४·४१	१३·१७	३·८४
७ आसाम	१·४१	७·९६	२·७४
८ मद्रास	६·६७	१७·७१	२·६६
९ दिल्ली	१·३९	१०·४४	२·३९
१० मध्य प्रदेश	२·६०	९·२९	२·१३
११ म्हैसूर	१·४८	६·३२	१·८१
१२ राजस्थान	१·५३	५·४६	१·६४
१३ केरळ	१·२७	४·९१	१·३३
१४ ओरिसा	०·९९	५·१४	१·३३
१५ जम्मू, काश्मिर	—	१·५५	०·३१
१६ हिमाचल प्रदेश	०·०६	०·४६	०·१२
१७ त्रिपुरा	०·०६	०·४५	०·०४
१८ मणिपूर	०·०४	०·१५	०·०३
पो. ऑ. बेस	०·०२	०·०३	०·०२
एकूण:—	६१·४६	२७५·७१	७०·०३

(पो. ऑ. खात्यावरील व्याज वगळून)

मुंबई राज्याची या वर्षांतील प्रगति फार चांगली आहे. (१४·६२ कोटी ते २१·६३ कोटी— ५० टक्याहून अधिक) त्यानंतर प. बंगाल, बिहार, पंजाब, आसाम व दिल्ली यांचा नंबर लागतो. म्हैसूर, राजस्थान, केरळ व ओरिसा या ठिकाणीं गतवर्षीपेक्षां थोडा जास्त आंकडा आहे. परंतु मद्रास राज्याचा आंकडा या वर्षी फार कमी आहे.

(६·६७ कोटी ते २·६६ को–जवळजवळ $\frac{१}{३}$) हा उतार फारच भयंकर आहे. उत्तर प्रदेश, मध्यप्रदेश, त्रिपुरा व मणिपूर यांचा आंकडा गतवर्षीपेक्षां जरा कमी आहे. असें असूनहि सर्वसाधारणपणें अल्पबचतीचा संग्रह हा वाढत्या प्रमाणांत आहे. आणि त्यापेक्षांहि ज्यास्त कार्याची अपेक्षा करणें गैर ठरणार नाहीं.

एकूण रकम व नक्त रकम

एकूण गोळा होणारी रकम व नक्तरकम यामधील अंतर कांहीं कांहीं वेळा फारच असतें. व हा एक विचार करण्यासारखा मुद्दा आहे. कारण त्यामुळें कायम स्वरूपांत पैसा गुंतविण्याचें उद्दिष्ट साध्य होत नाहीं. जरी कांहीं वर्षी जुनी सर्टिफिकेट्स् मुदत संपल्या-मुळें कमी होत असतील तरी त्यामुळें एवढा फरक पडण्याचें कारण नाहीं. याचा अर्थ एवढाच कीं, कांहीं सर्टिफिकेट्स् पूर्ण मुदती पूर्वीच परत केलीं जातात.

१९५८–५९ च्या आंकडेवारीवरून वरील विधानाला दुजोरा मिळेल. यावर्षी नक्त रकम ही एकूण रकमेच्या सुमारें २५ टक्के आहे. मुंबई राज्यांतील पुणें जिल्ह्यामध्यें १९५७-५८ सालीं एकूण गोळा झालेली रकम ३२५·५३ लक्ष होती तर नक्तरकम फक्त २९·५५ लक्ष होती म्हणजे अवघी ९'०८ टक्के. ही टक्केवारी फारच घातुक आहे. याचा अर्थ असा होतो कीं, बरेंच-वेळां प्रारंभ शूराप्रमाणें सर्टिफिकेट्स् विकलीं जातात, क्वचित प्रसंगीं अधिकाऱ्यांच्या सुप्त दडपणामुळें विक्री होत असावी, आणि त्यामुळें एक वर्षाच्या किमान मुदतीनंतर तीं परत केलीं जातात. याला आळा बसविण्यासाठीं कायम स्वरूपाची बचत करण्यावर जास्त भर दिला पाहिजे.

खालील आंकडेवारीवरून असें दिसून येईल कीं, मुख्य भरणा हा योजनासर्टिफिकेट्स् व पोस्ट ऑफिस खातीं यांचा आहे. गतवर्षी ७० कोटी रुपयांच्या एकूण संग्रहापैकीं ५८ कोटी रु. (८३ टक्यांपेक्षांहि जास्त) हे या सर्टिफिकेट्सद्वारा गोळा केलेले होते. मुंबई राज्यांतील २१·६३ कोटी रुपयांच्या संग्रहापैकीं (२३ कोटी पो. ऑ. खात्याचें व्याजासह) जवळ जवळ २०·८३ कोटी (म्हणजे ९० टक्के) या सर्टिफिकेट्स् द्वारा जमले होते. यावर्षी ऑगस्ट १९५९ अखेरपर्यंत मुंबई राज्यांत जमलेल्या ८·५० कोटी नक्त रकमेपैकीं ७·८५ कोटी रु. योजना सर्टिफिकेट्स् द्वारा होते.

दुसरा महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे मुंबई राज्यांतील या योजनेवर होणारा खर्च (सरकारी अधिकारी वर्गाचा खर्च धरून) १९५८–५९ सालीं फक्त ७ लक्ष रु. होता

[म्हणजे दर शंभर रुपयाला २९ नये पैसे]





१९५६–५७ आणि १९५७–५८चा वर्गवार व गटवार संग्रह (कोटी रु.)

वर्ग	एकूण रक्कम १९५६–५७	१९५७–५८	नक्त रक्कम १९५६–५७	१९५७–५८
रा. योजना बचत रु. नॅ. से. स. नॅ. प्लॅ. स.	४४·६९	७५·८८	२६·४८	४४·६०
ट्रेझरी से. डि. स.	३·८२	६·३६	२·९६	५·४२
ॲन्युईटि स.	०·४३	०·५९	०·३७	०·५१
पो. ऑ. से. बँ.	१७०·७३	१७१·७३	२६·१९	११·२५
पो. खात्यांवरील व्याज	—	—	५·६४	६·३५
एकूण :—	२१९·६७	२५४·५६	६१·६४	६८·१३

पोस्ट ऑफीस सेव्हिंग्ज् बँक्स् खात्यांच्या प्रगतीचा आढावा खालील आंकड्यांवरून अनुभवास येईल.

वर्ष	पो. ऑ. से. बँ. खातीं रक्कम (कोटीरु)	
१९४८–४९	१८·८७	कोटी रु.
१९४९–५०	१४·७९	,,
१९५०–५१	१६·०९	,,
१९५१–५२	१२·८३	,,
१९५२–५३	१६·४५	,,
१९५३–५४	१६·०२	,,
१९५४–५५	२४·८४	,,
१९५५–५६	३६·५१	,,
१९५६–५७	३१·८४	,,
१९५७–५८	१७·६०	,,
१९५८–५९	१३ कोटीहून जास्त	

वरील आंकड्यांवरून असें दिसून येईल कीं, १९५५–५६ व १९५६–५७ पर्यंतची प्रगति साधारण समाधानकारक आहे. परंतु १९५७–५८ सालीं एकदम घसरगुंडी लागलेली दिसून येते. याचा अर्थ त्यावर्षी बरीच रक्कम खात्यांमधून काढून घेण्यांत आली आहे. १९५८–५९ सालीं सुद्धां हा संग्रह केवळ १३ कोटींच्यापेक्षां थोडा जास्त आहे. याचा अर्थ गतवर्षीपेक्षांहि कमी. हा फरक फार विचारांत घेण्याजोगा आहे. कारण पोस्ट खातीं हा एक अत्यंत जुना व महत्त्वाचा घटक आहे. आणि तोच जर असा घसरूं लागला तर अल्पबचत योजनेचें फार मोठें नुकसान होणार आहे. त्या दृष्टीनें जरूर त्या पद्धतीनें उपाय योजना करणें अत्यंत अगत्याचें व निकडीचें ठरणार आहे. पो. ऑ. से. बँक खात्याची कसून तपासणी करणें आवश्यक आहे. कदाचित् कमिशनच्या आशेनें ही रक्कम योजना सर्टि. मध्यें गुंतविली जात असेल. व या गोष्टीला एजंटच जबाबदार असतील.

पो. ऑ. से. बँक खात्यांतील नोकरवर्गानें जास्त जबाबदारीनें व जाणिवेनें काम केलें पाहिजे. आणि आपलें काम खूप जोरानें वाढविलें पाहिजे. जरूर तर प्रोत्साहनार्थ त्यांना इनाम देण्याची व्यवस्था केली पाहिजे.

(९) उपसंहार

(१) राष्ट्रीय बचत संघटणेचें कार्य अजून देशाच्या कानाकोपऱ्यांत पोचलेलें नाहीं. त्या दृष्टीनें ग्रामीण विभागांत बरेंच कार्य अजूनहि थोड्याशा जास्त प्रयत्नानें सहज होण्यासारखें आहे. शिवाय सभा, दौरे काढून धडाक्यानें रक्कम गोळा करणें हें योजनेचें ध्येय नसून अल्पबचतीच्या प्रवाह सातत्यानें व खात्रीशीरपणानें कायम चालू ठेवणें हें महत्त्वाचें आहे. त्यामुळें एकूण रक्कम व नक्त रक्कम यांमधील फरक कमी होण्यास मदत होईल.

(२) विकास योजनांच्या द्वारां तेथील घटकांचा पुरेपूर फायदा घेऊन अल्पबचतीचें काम त्या त्या विकास गटांमध्यें जोरानें चालवतां येईल. तसेंच बिन-अधिकारी संस्थांचें सहकार्य घेऊन कार्य करणें जास्त सुलभ जाईल. उदा० सामाजिक वा धार्मिक संघटणा-सामाजिक मूलभूत दृष्टीकोन बदलून लोकांना बचतीचें महत्त्व पूर्णपणें पटवून दिल्याशिवाय योजना खऱ्याखुऱ्या अर्थानें यशस्वी झाली असें म्हणतां येणार नाहीं.





अर्थात् हें कार्य दीर्घकालीन आहे. आणि त्यांतील यश हें कार्यकर्त्यांच्या दृढ व दीर्घ प्रयत्नांवर व सामान्य जनतेच्या संपूर्ण सहकारावर अवलंबून आहे.

(३) अल्पबचत व पंचवार्षिक योजना या दोहोंसाठीं संयुक्त मोहीम काढून त्यासाठीं जास्तीतजास्त प्रसिद्धी व प्रचार करण्याची जास्त आवश्यकता आहे. तसेंच अल्पबचत द्वारा गोळा केलेला पैसा त्या त्या भागांतील प्रगतीच्या कार्यांत गुंतविला गेल्यास तेथील स्थानिक लोकांना त्याचें महत्त्व जास्त चांगल्या तऱ्हेनें व प्रत्यक्ष पुराव्यानें पटून येईल. व त्या योगें तेथील स्थानिक कार्य अधिक उत्साहानें व हिरीरीनें चालू राहील.

(४) सक्तीच्या बचत योजनेची कल्पनाच या संदर्भांत अयोग्य आहे. अल्पबचत योजनेचें मूलभूत तत्त्वच मुळीं जनतेच्या स्वयंस्फूर्त सहकारावर अवलंबून असल्यामुळें सुप्त सक्तीचा अंतर्भावसुद्धां या योजनेचा आत्मनाश करील व अल्प बचत योजनाहि खऱ्याखुऱ्या अर्थानें तिच्या मूलभूत तत्त्वांशीं प्रामाणिक राहणार नाहीं. या दृष्टीनें हल्लीं चालूं असलेल्या सक्तीच्या धोरणाचा विचार अव्यवहार्य आहे.

(५) आज हा प्रश्न दोन विरोधी धोरणांमध्यें पकडला गेला आहे. एका बाजूनें तात्त्विक दृष्टया अल्पबचत योजना ही 'अल्प'बचत संघटित करण्याचें कार्य करते. विशेषतः ही बचत कमी उत्पन्नांच्या लोकांकडून, सामान्य माणसांकडून व्हावी अशी अपेक्षा आहे. आणि दुसऱ्या बाजूनें पंचवार्षिक योजनांच्या अंतर्गत अर्थसंचयासाठीं ठरलेलें लक्ष्य पुरविण्यासाठीं जास्तीत जास्त रकमेची गरज आहे.

(६) कमी उत्पन्नाच्या लोकांकडून पैसा गोळा करणें हें एक दीर्घकालीन कार्य आहे. आणि त्यामुळें या योगें मोठी रक्कम गोळा करणें हें सहजसुलभ होत नाहीं. त्याशिवाय एजंटांना मिळणारें कमिशन हें त्यांनीं गोळा केलेल्या एकूण रकमेवर अवलंबून असतें. आणि योजनेमध्यें किती लोकांकडून पैसा गोळा केला गेला याचा त्याच्याशीं कांहींच संबंध नसतो.

यामुळें एजंटस् हे बहुधा मोठमोठ्या श्रीमंत लोकांकडून मोठ्या रकमा गोळा करण्याच्या मार्गी लागलेले असतात. अशातऱ्हेनें अल्प बचत योजनेच्या मूलभूत तत्त्वाची उघड उघड पायमल्ली होत आहे. शिवाय अशा तऱ्हेनें गोळा केलेला पैसा किती काळ योजनेंमध्यें राहील ही एक शंकाच आहे. कारण एक वर्षाच्या सक्तीच्या मुदतीनंतर हे श्रीमंत लोक कांहींना कांहीं कारण काढून हा पैसा योजनेंतून काढून दुसऱ्या ठिकाणीं गुंतविण्याची शक्यता जास्त. बरें, एजंटांना एकदां सर्टिफिकीट्स् विक्री झाल्यावर त्या व्यवहाराशीं कांहींच कर्तव्य उरत नाहीं.

(७) हल्लीं या योजनेंमध्यें नगरपालिका, ग्रामपंचायती, धर्मादाय संस्था यांच्या रकमा, तसेंच प्रॉव्हिडंट फंड वगैरेंचे द्वारा पैसा गुंतविण्यास मुभा आहे. त्यामुळें ही कांहीं जादा बचत होत नसून एका ठिकाणीं ठेवली जाणारी बचत दुसऱ्या ठिकाणीं ठेवली जात आहे. म्हणजे एकूण बचत वाढली नसून केवळ या प्रकारची बचत कमी झाली व त्याचे बदली दुसऱ्या प्रकारची बचत वाढली राष्ट्राच्या एकंदर अर्थ व्यवस्थेमध्यें त्यामुळें कांहींच फरक पडत नाहीं व त्यामुळें प्रत्यक्ष नवीन व खऱ्याखुऱ्या बचती किती झाल्या तें समजणें अशक्य आहे.

(८) या अभ्यासाला एक महत्त्वाची अडचण म्हणजे आवश्यक आंकडेवारीचा अभाव व उपलब्ध आंकड्यांविषयीं साशंकता. शास्त्रीय पृथःकरणासाठीं आवश्यक ती माहिती अभावानेंच उपलब्ध आहे. (उदा० बचत करणारांचें उत्पन्न, मुदतीपूर्वी पैसे घेणारांबद्दल माहिती, एकूण बचत करणारांची संख्या वगैरे)

योजनेच्या देशव्यापी घडामोडींचें विवरण करणारे अहवाल उपलब्ध असणें अत्यंत आवश्यक आहे. त्यायोगें देशांतील प्रगतीचा आढावा घेतां येईल व व त्यासाठीं राष्ट्रीय पातळीवरून केंद्रीय वार्षिक अहवाल प्रसिद्ध होणें जरूर आहे. एकूण बचतदार किती ? त्यांच्या उत्पन्नाची गटवारी काय ? या साऱ्या गोष्टींचें पृथःकरण पुढील संशोधनासाठीं अत्यंत आवश्यक आहे. मुदतपूर्व पैसे घेणारे लोक कोण ? व ते कां तसें करतात ? या सारख्या सर्व प्रश्नांचीं शास्त्रीय पातळीवरून उत्तरें हवीं असतील तर त्यासाठीं योग्य ती माहिती कांटेकोरपणें, संपूर्ण व बिनचूक उपलब्ध असणें हें फार महत्त्वाचें आहे.

अशा तऱ्हेनें अल्प बचत हें जरी राष्ट्राच्या सामाजिक व आर्थिक प्रगतीसाठीं एक उत्कृष्ट साधन असलें तरी त्यासाठीं शास्त्रीय व व्यावहारिक दृष्टिकोनांतून पुष्कळ संशोधन होणें आवश्यक आहे.

अनुक्रमणिका





श्री. म. अ. मेहेंदळे

‘सत्यमेव जयते नानृतम्’

‘सत्यमेव जयते, नानृतम्’ हें मुण्डकोपनिषदांतील (३.१.६) वचन बहुतेकांच्या परिचयाचें आहे. त्यांतील पहिला भाग स्वतंत्र भारताचें ब्रीद-वाक्य म्हणूनहि निवडला गेला आहे. ह्या वाक्याचा अर्थ ‘सत्याचाच (नेहमीं) जय होतो, खोट्याचा नव्हें’ असा आजवर लावण्यांत आला आहे.

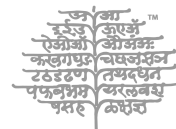
परंतु उपनिषदांत ज्या संदर्भांत हें वाक्य आलें आहे तो पाहतां हा अर्थ योग्य नाहीं असें वाटतें. हा अर्थ करतांना उपनिषद्वाक्यांत ‘सत्यम्’ ह्यास कर्ता मानिलें आहे, परंतु तें योग्य नव्हे. ह्या वाक्यांत ‘सत्यम्’ (आणि ‘अनृतम्’) हें कर्म असून ऋषि हा कर्ता म्हणून घ्यावयाचा आहे. म्हणजे वाक्याचा अर्थ असा होईल : ‘ऋषि हा सत्य तेंच मिळवितो, अनृत नव्हें’. उपनिषदांत ऋषि-मुनींचें ध्येय ब्रह्मप्राप्ति करून घेणें हें आहे, आणि हें ब्रह्म म्हणजेच अंतिम सत्य होय. येथें सत्य हें साध्य आहे. त्या सत्याखेरीज जें कांहीं असेल तें अनृत होय, तें साध्य नव्हें (द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तं च अमूर्तं च । अथ यन्मूर्तं तद् असत्यं, यदमूर्तं तत् सत्यम् । मैत्रि. ६.३).

वर नवीन दिलेला अर्थ स्पष्ट होण्यास सुलभ व्हावें म्हणून मुण्डकोपनिषदांतील दोन श्लोक पाहणें इष्ट होईल.

सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा
सम्यज्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम् ।
अन्तःशरीरे ज्योतिर्मयो हि शुभ्रो
यं पश्यन्ति यतयः क्षीणदोषाः ॥
सत्यमेव जयते नानृतं सत्येन ।
पन्था विततो देवयानः ।
येनाक्रमन्त्यृषयो ह्याप्तकामा यत्र
तत्सत्यस्य परमं निधानम् ॥ ३·१·५–६.

ह्यांतील पहिल्या श्लोकांत सत्याची गणना तप, सम्यज्ज्ञान इत्यादि साधनांत केली असून त्यायोगें आत्मप्राप्ति होते असें सांगितलें आहे. आणि दुसऱ्या श्लोकांत ज्या देवयानानें ऋषि जातात तो सत्यानें वितत असून ते जेथें अखेर पोंचतात तें सत्याचें परम निधान होय असें सांगितलें आहे. ऋषि ज्या मार्गानें जातात त्याचें वर्णन मुण्डकांत जसें ‘सत्येन पन्था विततो देवयानः’ असें केलें आहे तसेंच बृहदारण्यकांत (४.४.९) ह्या मार्गाविषयीं ‘एष पन्था ब्रह्मणा ह अनुवित्तः तेन एति ब्रह्मवित्...’ असें म्हटलें आहे. हीं दोन्हीं वाक्यें अगदीं समानार्थक नसलीं तरी त्यांवरून मुण्डकांत वरील श्लोकांत सत्य हें ब्रह्म ह्या अर्थीच अभिप्रेत आहे हें कळून येईल. तेव्हां ह्या आधीं येणाऱ्या ‘सत्यमेव जयते’ ह्या वचनांत सत्य म्हणजे व्यावहारिक सत्य आणि त्याच वचनाचा लौकिकदृष्ट्या ‘खऱ्याचाच नेहमीं जय होतो’ असा अर्थ लावणें उचित वाटत नाहीं. ऋषि शेवटीं जेथें पोहोंचतो तेथें केवळ सत्य असल्यानें वरील वाक्याचा अर्थ ‘ऋषि (अंतिम) सत्य तेंच मिळवितो’ असा घ्यावयास पाहिजे. तो अनृत मिळवीत नाहीं, कारण त्याचें तें साध्य नाहीं.

ह्या अर्थाची योग्यायोग्यता पाहण्याच्या दृष्टीनें वरील संदर्भाखेरीज इतरत्र उपनिषदांत ‘सत्य’ आणि ‘जि’ ह्या शब्दांचे प्रयोग कसे केले आहेत हें एकवार बघणें इष्ट ठरेल. पैकीं ब्रह्म म्हणजेच अंतिम सत्य असें प्रतिपादन करणारा विषय उपनिषदांत अनेक ठिकाणीं आला आहे. छांदोग्यांत





उद्दालक आरुणीनें श्वेतकेतूला जी आत्मैक्याची शिकवण दिली त्यांत ह्या सर्व चराचर सृष्टीचा जो आत्मा त्यालाच सत्य म्हटलें आहे (स यः एष अणिमा, ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्, **तत् सत्यम्**, स आत्मा, तत् त्वम् असि श्वेतकेतो। ६.८-१६) ही शिकवण देण्यापूर्वी आरुणीनें श्वेतकेतूला जो चांचणी-प्रश्न विचारला त्याची थोडी फोड करतांना देखील 'सत्य' हा शब्द 'मूलभूत सत्य' ह्या अर्थी योजिला आहे (एकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्यात् वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिका इत्येव सत्यम्। ... लोहम् इत्येव सत्यम्। ... वगैरे ६·१). ह्याच उपनिषदांत पुढें ब्रह्माचें नांव सत्य असें स्पष्टपणें म्हटलें आहे (तस्य ह वा एतस्य ब्रह्मणो नाम सत्यम् इति। ८.३) ज्या मुण्डकांत 'सत्यमेव जयते' हें वाक्य आहे तेथेंहि ब्रह्मविद्येचें स्वरूप 'अक्षर पुरुष हेंच सत्य' असल्याचें म्हटलें आहे (येनाक्षरं पुरुषं वेद सत्यं प्रोवाच तां तत्त्वतो ब्रह्मविद्याम्। १-२-१३, तसेंच तद् एतद् अक्षरं ब्रह्म ... तद् एतत् सत्यं, तद् अमृतं ...। २-२-२). हें जें अंतिम सत्य किंवा ब्रह्म त्यावर आदित्यस्वरूप सोनेरी आवरण असून तें दूर केल्यावर सत्य दृग्गोचर होतें असें कांहीं ठिकाणीं वर्णन आहे (हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम्। तत् त्वं पूषन् अपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये॥ ईशा १५; बृह ५-१५). 'सत्यमेव जयते' ह्या वाक्यांत सत्याला कर्ता मानण्यापूर्वी एक गोष्ट लक्षांत घ्यायला हवी ती अशी कीं: सत्य हें ब्रह्माचें एक अभिधान असल्यामुळें सत्याकडे उपनिषदांत कोठेंहि कर्तृत्व दिलेलें नाहीं. बृहदारण्यकांत एके ठिकाणीं (५-५-१) सृष्टीच्या उत्पत्तींचें वर्णन करतांना अशीं वाक्यें आहेत: आपः एव इदम् अग्रे आसुः। ताः आपः सत्यम् असृजन्त, सत्यं ब्रह्म, ब्रह्म प्रजापतिं, प्रजापतिः देवान्...। हीं वाक्यें पाहतां सकृद्दर्शनीं सत्याकडे ब्रह्म उत्पन्न करण्याचें कर्तृत्व दिल्या सारखें वाटतें. परंतु तसें तें नाहीं. ह्या आधीच्या खंडांत (५-४) सत्य म्हणजेच जें ब्रह्म तें 'प्रथमज' असल्याचें सांगितलें आहे (स यो ह एतं महद्यक्षं **प्रथमजं वेद सत्यं ब्रह्म** इति...). ह्यावरून हें उघड होईल कीं वरील वाक्यांत 'सत्यं ब्रह्म' यांच्यांत सामानाधिकरण्य असून तेथें 'पाण्यानें सत्य उत्पन्न केलें, हें सत्य म्हणजेच ब्रह्म, ब्रह्मानें प्रजापति, प्रजापतीनें देव उत्पन्न केले' असा अर्थ घ्यावयाचा आहे.

तथापि उपनिषदांत सर्वत्र सत्य म्हणजे ब्रह्म हाच अर्थ अभिप्रेत आहे असें सुचविण्याचा मुळींच हेतु नाहीं. कांहीं ठिकाणीं सत्य म्हणजे 'खरें बोलणें' हा व्यावहारिक अर्थहि आहेच. उदाहरणार्थ वेदाध्ययन संपल्यावर गुरूने शिष्याला करावयाच्या उपदेशांत 'सत्य बोलावें.....' (सत्यं वद। ... ...सत्यान्न प्रमदितव्यम्। तैत्ति० १·११·१) वगैरे वाक्यें ग्रथित केलीं आहेत. छांदोग्यांतहि (१.२.३) 'तस्मात् तया (= वाचा) उभयं वदति सत्यं च अनृतं च' असें वाक्य आहे. एखाद्यानें चोरी केली आहे किंवा नाहीं ह्या बाबतींत निकाल देण्यासाठीं तप्त परशूचें जें प्रसिद्ध उदाहरण आहे त्यांतहि अशा प्रसंगीं ज्याचे हात भाजतात तो अनृताभिसंधी आणि ज्याचे हात भाजत नाहींत तो सत्याभिसंधी असा निर्णय दिला आहे (छांदोग्य० ६·१६). डोळ्यांनीं पाहिलेलें तें सत्य, कानांनीं ऐकलें तें नव्हें. हें अर्थातच व्यावहारिक सत्य होय आणि तें बलप्रतिष्ठित असतें असें बृहदारण्यक सांगतें (चक्षुर्वै सत्यम्। ...तस्माद् यद् इदानीं द्वौ विवदमानौ एयाताम्, अहम् अदर्शम्, अहम् अश्रौषम् इति, यो एवं ब्रूयात् अहम् अदर्शम् इति, तस्मै एव श्रद्दध्याम। ५.१४.४) ब्रह्मप्राप्तीसाठीं जीं साधनें सांगितलीं आहेत त्यांत जेव्हां सत्याचा उल्लेख असतो तेव्हां तेथेंहि लौकिक सत्य अभिप्रेत असतें. वर उद्धृत केलेल्या मुण्डकांतील श्लोकांत सत्य, तप, सम्यज्ञान,

व ब्रह्मचर्य हीं आत्मप्राप्तीचीं साधनें म्हटलीं आहेत. ह्यांपैकीं सत्य आणि तप यांचा श्वेताश्वतरांतहि उल्लेख आहे (सत्येन एव तपसा योऽनुपश्यति । १.१५; खेरीज साधनविषयक दुसरीं कांहीं वाक्यें : तस्माद् विद्यया तपसा चिन्तया च उपलभ्यते ब्रह्म। मैत्रि० ४.४ वगैरे). हीं जीं ब्रह्मप्राप्तीचीं साधनें आहेत त्यांची उत्पत्ति अक्षर ब्रह्मापासूनच झाली आहे (तस्माच्च देवाः बहुधा संप्रसूताः . . . तपश्च श्रद्धा सत्यं ब्रह्मचर्यं विधिश्च । मुण्डक० २.१.७) प्रश्नोपनिषदांत ब्रह्मलोक मिळविण्यासाठीं कोणतीं साधनें फलद्रूप होतात व कोणतीं होत नाहींत हें स्पष्ट सांगितलें आहे : तेषाम् एव ब्रह्मलोको येषां तपो ब्रह्मचर्यं, येषु सत्यं प्रतिष्ठितम् । . . . न येषु जिह्मम् अनृतं न माया च इति । १-१५-१६. तसेंच मुण्डकांत (३.२.३) नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन । असें म्हटलें आहे.

उपनिषदांतील ' सत्य ' ह्या शब्दाचे प्रयोग पाहिल्यानंतर आतां ' जि ' ह्या शब्दाकडे वळूं. अगदीं ऋग्वेदकालापासून ह्या धातूचें ' मिळविणें, प्राप्त करणें ' तसेंच ' जिंकणें, विजय मिळविणें ' असे दोन्ही अर्थ संभवतात. उपनिषदांतहि ' एखादी गोष्ट प्राप्त करणें ' ह्या अर्थी ' जि ' ह्या धातूचा उपयोग आढळतो. ' लोकं जयति ' किंवा 'सलोकतां जयति ' असा प्रयोग उपनिषदांत अनेकदा आढळतो. ' तं तं लोकं जयते तांश्च कामान् ' असें मुण्डकांतच (३.१.१०) म्हटलें आहे आणि येथें ' मिळवितो, प्राप्त करतो' हा अर्थ आहे. हें उघड आहे. ह्यांतील ' कामान् जयते ' ऐवजीं छांदोग्यांतील ' आप्नोति सर्वान् कामान् ' (७-१०) हीं पदें हेंच दाखवितात. सामविषयक गूढार्थ विशद करतांना एकवीस अक्षरांनीं आदित्यप्राप्ति होते आणि बावीसाव्या अक्षरानें आदित्याच्या पर आहे तें मिळतें हें सांगतांना 'जयति' आणि ' आप्नोति ' ह्या पदांच्या उपयोगावरून हीच गोष्ट स्पष्ट होते : एकविंशत्या आदित्यम् **प्राप्नोति** । . . . . . . द्वाविंशेन परम् आदित्यात् **जयति** तत् नाकम् तद् विशोकम् (छां० २.१०.५) ह्यावरून ' सत्यमेव जयते ' ह्या वाक्यांत सत्य म्हणजे ' अंतिम सत्य किंवा ब्रह्म ' आणि जयते म्हणजे ' मिळवितो ' असे अर्थ घेण्यांस कोणताच प्रत्यवाय नाहीं हें लक्षांत येईल.

' सत्यमेव जयते ' ह्या वाक्यावरील टीकेंत श्री शंकराचार्य लिहितात : " सत्यमेव सत्यवान् एव जयते जयति, न अनृतं न अनृतवादी इत्यर्थः । न हि सत्यानृतयोः केवलयोः पुरुषानाश्रितयोः जयः पराजयो वा संभवति । प्रसिद्धं लोके सत्यवादिना अनृतवादी अभिभूयते न विपर्ययः । अतः सिद्धं सत्यस्य बलवत्साधनत्वम् । " ह्यावरून आचार्यांनाहि नुसत्या सत्याकडे कर्तृत्व देण्यांत अडचण वाटली आणि म्हणून त्यांनी सत्यम् = सत्यवादी पुरुष असा अर्थ केला हें दिसतें. परंतु त्यांनीं ' सत्यम् ' हें कर्ता मानल्यामुळें आणि ' जयते ' ह्याचा जय होतो असा अर्थ केल्यामुळें वरील वाक्याचा ' सत्याचाच जय होतो ' हा लौकिक अर्थ–त्यांनीं अभिप्रेत मानला आहे. त्यांच्या मतें हें असें सांगण्याचें कारण सत्याची उत्तम साधन म्हणून प्रशंसा करणें हें होय. परंतु ह्याची आवश्यकता दिसत नाहीं. कारण हें मुण्डक उपनिषत् ज्यांना अक्षर प्राप्ति करून घ्यावयाची आहे त्यांच्यासाठीं आहे (१.१.५). सामान्य व्यवहारी पुरुषांसाठीं नव्हे. तत्त्वज्ञानरूप जी परा विद्या तिनें हें साध्य होतें. लौकिक जयापजय हें सर्व अपरा विद्येंत जमा होईल. त्यांना मुण्डकांना[1] सांगितलेल्या उपदेशांत स्थान नाहीं. ह्या उपदेशाचें ग्रहण करून

१. मुण्डकोपनिषदांत सांगितलेली ब्रह्मविद्या मुण्डन करून अरण्यांत राहणाऱ्यांच्या साठीं होती असें ' तेषाम् एव एतां ब्रह्मविद्यां वदेत शिरोव्रतं विधिवद् यैस्तु चीर्णम् । ' (३.२.१०) ह्या वाक्यावरून दिसतें.





अरण्यांत राहणाऱ्या आप्तकाम ऋषींना 'सत्याचाच सदा जय होतो' ही व्यावहारिक गोष्ट सांगण्याची आवश्यकता नाहीं. (तपःश्रद्धे ये ह्युपवसन्त्यरण्ये शान्ता विद्वांसो भैक्षचर्यां चरन्तः । १·२·११; हा उपदेश देणाऱ्या व घेणाऱ्या गुरुशिष्यांचें वर्णनहि येथें पहावें १·२·१२–१३). एकंदरीत ह्या उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाची बैठक व त्यात आलेलें साध्य-साधकांचें वर्णन पहातां 'सत्यमेव जयते' ह्या वाक्याचा अर्थ तेथें 'ऋषि सत्य (=ब्रह्म) तेंच मिळवितो' असाच घेणें उचित दिसतें.

ह्या विवेचनावर कांहीं आक्षेप घेणें शक्य आहे. पहिला आक्षेप असा कीं, 'जि' ह्या धातूचा जर परस्मैपदी उपयोग असेल तर कर्माची अपेक्षा उरते. परंतु वरील वाक्यांत जयते असा आत्मनेपदी उपयोग असल्यानें कर्माची अपेक्षा नाहीं आणि म्हणूनच त्या वाक्याचा 'सत्याचाच जय होतो' असा अकर्मक अर्थ घेतला गेला आहे. ह्या दोन्हीं प्रकारच्या उपयोगाचें उदाहरण म्हणून ऐतरेय ब्राह्मणांतील (१२·६) एक वाक्य देतां येईल : 'यजमानः ... जयति स्वर्गं लोकं, यस्मिन् लोके जयते ।'

ह्या आक्षेपाचें निरसन असें : एकतर आत्मनेपदी उपयोग नेहमीं कर्मनिरपेक्ष असतात असें नाहीं. मुण्डकांतच 'पश्यते' चे दोन उपयोग पहावेत : यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारम् ईशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् । ३·१·३, ततस्तु तं पश्यते निष्कलं ध्यायमानः । ३-१-८. दुसरें असें कीं खुद्द 'जयते' चाच सकर्म उपयोग मुण्डकांत आहे : तं तं लोकं जयते तांश्च कामान् । ३-१-१०. परंतु खरें पाहिलें असतां ह्या वाक्यांत व 'सत्यमेव जयते' ह्या वाक्यांत 'जयति' च्या ऐवजीं 'जयते' असा उपयोग करण्याचें कारण ह्या उपनिषदांत आलेल्या छंदांत आहे. जर्मन पंडित योहानस् हेर्टल यांनीं त्यांच्या मुण्डकोपनिषदावरील पुस्तकांत[२] ह्या छंदांचें जें विवेचन केलें आहे त्यावरून (पा. २८) असें स्पष्ट होतें कीं ह्या उपनिषदांतील त्रिष्टुभांत जेथें पादाचा पहिला अवयव चार अक्षरी व मधला अवयव तीन अक्षरी आहे तेथें मधल्या अवयवाचीं तिन्हीं अक्षरें कधींहि लघु असत नाहींत. आणि म्हणूनच 'सत्यमेव, **जयति** (७७७), आणि 'तं तं लोकं जयति (७७७), ह्या ऐवजीं 'सत्यमेव, **जयते** (७७), आणि 'तं तं लोकं, जयते, (७७), असे प्रयोग केले आहेत. म्हणजे येथें 'जयति[३]' हा परस्मैपदी उपयोग गृहीत धरून 'सत्यं' ला कर्म मानावयास कोणतीच हरकत नाहीं. हेर्टल यांच्या मतें तर ह्या श्लोकांत पहिल्या पादाच्या शेवटचें एक अक्षर गळालें आहे. हा पाद छंदोदृष्ट्या एकाक्षरानें न्यून आहेच. तेव्हां ते हा पाद असा वाचतात : सत्यमेव जयते, नानृतं सः; सत्येन पन्था विततो देवयानः (पा. ५९ व ४४). असें केलें असतां 'सः' हा कर्ता व 'सत्यं' हें कर्म होतें हें उघड आहे. हेर्टलना या वाक्याचा निश्चित कोणता अर्थ अभिप्रेत होता हें कळायला मार्ग नाहीं. परंतु उपनिषदांत त्यांनीं सुचविलेली दुरुस्ती मान्य न करायची ठरवलें तरी ह्या वाक्यांत 'सत्यं' हें कर्म कसें मानावें लागतें हें वर दाखविलें आहेच.

दुसरा एक आक्षेप असा कीं श्लोकाच्या पहिल्या पादांत 'जयते' हा एकवचनी प्रयोग असल्यानें ऋषि हा एकवचनीच कर्ता अध्याहृत धरावा लागतो. परंतु तिसऱ्या पादांत तर ऋषयः आक्रमन्ति असा अनेकवचनी प्रयोग आहे. तेव्हां पहिल्या पादांतहि एकवचनी कर्ता घेतां येणार नाहीं. ह्या आक्षेपांतहि

२. Johannes Hertel.- Muṇḍaka Upaniśad- Kritische Ausgabe, Leipzig, 1924.

३. लिमये–वाडेकर प्रतींत 'जयति' पाठ स्वीकारला आहे.





विशेष अर्थ नाहीं. अशा प्रकारचे वचनविरोध अन्यत्रहि दाखवतां येतात.

उदाहरणार्थ :

स वेद एतत् परमं ब्रह्मधाम
यत्र विश्वं निहितं भाति शुभ्रम्।
उपासते पुरुषं ये ह्यकामास्ते शुक्रम्
एतद् अतिवर्तन्ति धीराः। ३.२.१
एतै_ उपायै_र् यतते यस्तु विद्वान् तस्य
एष आत्मा विशते ब्रह्मधाम ।।
संप्राप्य एनम् ऋषयो ज्ञानतृप्ताः
कृतात्मानो वीतरागाः प्रशान्ताः। ३.२.४–५

हे मुण्डकांतील श्लोक पहावेत.

तिसरा एक आक्षेप असा कीं उपनिषदांत '(ऋषिः) ब्रह्म जयति ' असा प्रयोग इतरत्र आढळत नाहीं. हें विधान खरें असलें तरी त्यामुळें वरील विवेचनाला बाध येऊं शकेल कीं नाहीं ह्याविषयीं थोडी शंका वाटते. एक उदाहरणहि देतां येईल. कौषीतक्युपनिषदांत ब्रह्म व ब्रह्मवेत्ता यांचा जो संवाद आहे त्याच्या शेवटी असें म्हटलें आहे (१.७) कीं ' सा या ब्रह्मणो जितिः या व्यष्टिः तां जितीं जयति, तां व्यष्टिं व्यश्नुते य एवं वेद य एवं वेद। '[४] तेव्हां अगदीं स्पष्ट ' (ऋषिः) ब्रह्म जयति ' असा प्रयोग नसला तरी ' सत्यमेव जयते ' येथें ऋषि अध्याहृत मानून तसा अर्थ घेतां येणार नाहीं हें म्हणणें सयुक्तिक होणार नाहीं.

आणखी शेवटीं एक आक्षेप म्हणजे वाक्यांत कर्ता अध्याहृत मानण्याविषयीं. ' सत्यमेव जयते ' ह्या वाक्यांत सत्यालाच कर्ता मानलें म्हणजे ऋषि हा कर्ता अध्याहृत मानण्याचें प्रयोजन उरत नाहीं तेव्हां सरळ अर्थ होत असतांना हा खटाटोप कशाला करायचा? परंतु अगदीं अशाच तऱ्हेचें कर्ता अध्याहृत ठेवल्याचें उदाहरण जरी देतां आलें नाहीं तरी वरील विवेचनांत सत्य हें कर्ता म्हणून कां घेतां येत नाहीं तें दाखवलें आहे. ' सत्येन पन्था विततो देवयानः ' आणि ' यत्र तत्सत्यस्य परमं निधानम् ' ह्या दोन्हीं ठिकाणीं सत्य हें साध्य म्हणजेच ब्रह्म ह्या अर्थी घेणें योग्य असल्यामुळें ' सत्यमेव जयते ' येथेंहि त्याचा तोच अर्थ लावणें योग्य आहे. (श्री शंकराचार्य मात्र ह्या श्लोकांत सर्वत्र सत्याचा साधन असा अर्थ घेतात). दुसरें असें कीं उपनिषदांत सत्याकडे कर्तृत्व दिलेलें नाहीं; आणि तिसरें कारण म्हणजे यज्ञयागांना अदृढ प्लव मानून, अरण्यांत राहून अक्षर ब्रह्माची उपासना करणाऱ्यांना 'सत्याचा सदा जय होतो ' ह्या व्यावहारिक उपदेशाची आवश्यकता नाहीं. त्यामुळ ऋषि हा कर्ता अध्याहृत मानल्यास प्रयोजन आहे आणि तो तसा मानला असतां मुण्डकोपनिषदांत आणि प्रस्तुत संदर्भांत योग्य होईल असा अर्थ निघतो.

ह्या सर्व विवेचनांत असें गृहीत धरलेलें नाहीं कीं ' सत्यमेव जयते ' ह्या वाक्याचा ' सत्याचाच जय होतो ' हा अर्थच मुळीं होणार नाहीं. ह्या वाक्याचा जर प्रकरणनिरपेक्ष प्रयोग केला तर त्याचा अर्थ करण्यांत कांहीं चूक नाहीं. तो अर्थहि शास्त्रशुद्ध आहे. तेव्हां ह्या वाक्याचा हा अर्थ विवक्षित असतांना स्वतंत्र उपयोग केल्यास त्याचा मूळचाच अर्थ कायम ठेवला पाहिजे असाहि आग्रह नाहीं. आग्रह एवढाच आहे कीं मूळ उपनिषदांतच तो अर्थ असल्याचें जें आजवर मानण्यांत आलें आहे तें योग्य वाटत नाहीं.

---

४. ह्या ठिकाणीं छांदोग्यांतील (२.१०.५–६) पुढील वाक्यें पाहाण्यासारखीं आहेत : ' आदित्यम् आप्नोति।... परम् आदित्यात् जयति। ' ह्याची पुनरुक्ति करतेवेळीं ' आप्नोति ह आदित्यस्य जयं, परो ह्यस्य आदित्यजयात् जयो भवति। ' अशीं वाक्यें आहेत.

श्री. ल. द. बेंबळकर

यशोवर्मा

['भवभूति' या नाटककर्त्याचा हा आश्रयदाता होता. त्याच्या संबंधीची संकलित केलेली हकीकत विद्वज्जनांच्या सेवेसाठीं मी सादर करीत आहे. ही हकीकत अशी एकत्र स्वरूपांत अजून कोठेंहि उपलब्ध नाहीं. 'भवभूती'चा अभ्यास करीत असतांना ही हकीकत अस्थानीं ठरणार नाहीं, असें वाटतें. विद्वानांच्या चर्चेचा विषय होणें, हेंच योग्य. — ले.]

'कल्हण' नांवाच्या संस्कृत कवीनें काश्मीरच्या राजासंबंधीं लिहिलेला 'राजतरंगिणी' नामक एक काव्यग्रंथ उपलब्ध आहे. त्या काव्यग्रंथांत या 'यशोवर्म्या'चा पहिला उल्लेख सांपडतो. तो असा—

यशोवर्माद्रिवाहिन्याः क्षणात् कुर्वन् विशोषणं
नृपतिः ललितादित्यः प्रतापादित्यतां ययौ ॥ ४.१३४

यशोवर्म्याच्या पहाडी सैनिकांच्या नदीचें एका क्षणांत शोषण करीत राजा ललितादित्य प्रतापादित्य झाला.

हा यशोवर्मा कान्यकुब्ज म्हणजे कनोज येथें राज्य करीत होता. 'गाधिपुर' असें सुद्धां त्या कनोजला दुसरें नांव होतें. या यशोवर्म्याचा पराभव ललितादित्यानें केला. (राजतरंगिणी ४.१३३ आणि ४.१३५)

या यशोवर्म्याचा 'मित्रशर्मा' नांवाचा एक प्रधान होता. त्याला 'यशोवर्मा व ललितादित्य' यांचा झालेला तह आवडला नाहीं. त्यानें तहाच्या अटी लिहितांना 'यशोवर्म्याचें' नांव अगोदर लिहिलें; तेव्हां आपला अपमान झाला, असें ललितादित्याला वाटलें. म्हणून तो तह मोडला. पुनः लढाई झाली. त्यांत पुनः यशोवर्म्याचा पराभव झाला. तेव्हां त्याला ललितादित्याचें मांडलिकत्व पत्करून रहावें लागलें. त्याचें राज्य त्याच्याचकडे राहिलें. (राजतरंगिणी ४.१३७ ते ४.१४४.)

या ललितादित्याच्या नंतर कांहीं वर्षांनीं जयापीड गादीवर आला. त्यानेंहि कनोजवर स्वारी केली होती. त्यानें आपल्या पराक्रमानें 'पंच गौड' राजांना जिंकून तें राज्य आपल्या सासऱ्याला दिलें. तो जेव्हां परत काश्मीरला निघाला, तेव्हां त्यानें तें कनोजचें राज्य आपल्या राज्यास जोडलें.

निजदेशं प्रति ततः सः प्रतस्थे तदर्थितः ॥४.४७०
सिंहासनं जितात् आजौ कन्यकुब्जमहीभुजः ।
सः राज्यककुदं राजा जहार उदारपौरुषः ॥४.४७१

नंतर तो आपल्या देशाकडे निघाला. तेव्हां त्यानें कनोजदेशाच्या राजाचें राज्य 'जहार'— हिरावून घेतलें : आपल्या राज्यास जोडलें.

कांहीं अर्थ स्पष्ट नसलेले उल्लेख

याठिकाणीं कांहीं उल्लेख करावेसे वाटतात. त्यांचा संबंध अद्यापपर्यंत तरी मला समजलेला नाहीं.

उल्लेख १ ला : यशोवर्मन् xcii

Authar of the रामाभ्युदय नाटक, acc. to अभिनव गुप्त's commentary on ध्वन्यालोक. Taken to be the early 8th century king of कनोज, patron of वाक्पतिराज and possibly भवभूति; defeated and killed by ललितादित्य of काश्मीर.

[यांतील अधोरेखा माझ्या आहेत.]

—सुभाषित रत्नकोष of विद्याकर
Ed. by कोसंबी & गोखले 1957.

उल्लेख २ रा : काशीर (काश्मीर)

G. M. D. Sufi. M. A. D. Litt.
Vol. 1

— ललितादित्य — मुक्तापीड —

He certainly subjugated parts of the पंजाब and defeated and dethroned यशोवर्मन् of कान्यकुब्ज[1] in 740 A. C.

1 Quoted from : The Early History of India, by V. Smith, 3rd Edi. 1914.





He also brought the well known poet भवभूति who hailded from विदर्भ to his Court.[2]

2 Quoted from : Ancient India, by R. C. Dutt, Pages 149–150.

उल्लेख ३ रा : The land of कान्यकुब्ज from the bank of the यमुना to that of the कालिका (probably the काली नदी) submitted to ललितादित्य even like the courtyard of his own palace.

And not ouly that the poets वाक्पति, राज्यश्री and भवभूति, who had been in the court of the king of कान्यकुब्ज went over to the king of काश्मीर to chant his songs but irony of fate led यशोवर्मा himself too after the loss of his civil existence as a monarch, to be a panegyrist, evidently in काश्मीर, of his conqueror's virties.

[अधोरेषा माझ्या आहेत.]

Date of मुक्तापीड by दासगुप्ताः Indian Culture 1947.

पदरीं असलेले कवि

या यशोवर्म्याच्या पदरीं पुष्कळ कवि असावेत, असें वाटतें. तीन तरी कवि राजतरंगिणींत उल्लेखिलेले आहेत.

कवि वाक्पति-राज्यश्री–भवभूत्यादि सेवितः ॥
४.१४४

तो यशोवर्मा राजा वाक्पति, राज्यश्री, भवभूति इत्यादिक कवींनीं सेविला गेलेला होता.

या श्लोकांतील ' राज्यश्री ' या पदाबद्दल आजच्या विद्वानांत मतभेद आढळतील. प्रथमतः मॅक्स मुल्लरनें हें पद स्वतंत्र पाडलेलें होतें. पण ' राज्यश्री ' या नांवाचा कवि कोणत्याच काव्यसंग्रहांत आढळलेला नव्हता. म्हणून ती कल्पना अग्राह्य ठरलेली होती. पण आतां कोसंबी, गोखले यांनीं संपादित केलेल्या कवि विद्याकर यानें संकलित केलेल्या ' सुभाषितरत्नकोषांत ' पान २६४ वर राज्यश्रीच्या नांवानें दोन श्लोक दिलेले आहेत. म्हणजे या कवीच्या नांवाचे श्लोक आणखीहि संशोधन केल्यास मिळावयास पाहिजेत. त्या काव्यांच्या योगानें यशोवर्म्याच्या कारकीर्दीवर आणखी प्रकाश पडूं शकेल.

स्वतःहि एक कवि

हा यशोवर्मा स्वतः कवि होता. त्यानें 'रामाभ्युदयं' नांवाचें एक नाटक रचिलेलें होतें. असे उल्लेख मिळतात. ' आनंदवर्धनानें ' ' ध्वन्यालोक ' नांवाचा जो ग्रंथ लिहिला आहे, तो अलंकारशास्त्राचा आहे. त्यांत ' रामाभ्युदय ' या नाटकांतील दोन श्लोक उदाहरणार्थ घेतलेले आहेत. त्याप्रमाणेंच ' लोचन ' नामक टीका-ग्रंथांत ' रामाभ्युदये यशोवर्मणा-स्थितं इति यथा शय्यां, इति, ' असा उल्लेख आहे. ' क्षेमेंद्रानें ' आपल्या ' सुवृत्तितिलक ' या ग्रंथांत आणि ' भोजानें ' ' शृंगारप्रकाश ' या ग्रंथांत या नाटकांतील उतारे घेतलेले आढळतात.

–(शृंगारप्रकाश Ed. by राघवन्, पान १९५ व २७०.)

या यशोवर्मा राजाचे श्लोक निरनिराळया काव्य-संग्रहांत सांपडत आहेत. 'सूक्तिमुक्तावलींत' सहा श्लोक मिळतात; ' सुवृत्तितिलकांत ' दोन. कांहीं श्लोकांच्या खालीं नांवें जरा निरनिराळीं दिलेलीं आहेत : राजपुत्र-यशोवर्मणः; श्रीयशोवर्मणः, श्रीयशोवर्मदेवस्य, सुभाषितरत्नकोषांत ' यशोवर्मणः ', या नुसत्याच नांवानें दोन श्लोक दिलेले आहेत. या सर्व श्लोकांच्या अर्थावरून ते ' रामाभ्युदय ' या नाटकांतीलच असावेत, असें सांगतां येणार नाहीं. ' सरस्वतीकंठाभरणांतहि ' यशोवर्म्याच्या कविता सांपडतात.

श्री. रे यांचें मत

काश्मीरचा ' शंकर वर्मन् ' नांवाचा एक राजा होता. त्यालाच ' यशोवर्मा ' असें एक नांव असावें, असें श्री. ' सुनीलचंद्र रे ' हे आपल्या " Early History and Culture of काश्मीर " या ग्रंथांत म्हणतात–

" It is not unlikely that king शंकरवर्मन् himself also composed several poems. In the chapter on the Political History, it has been noted that





another name of शंकरवर्मन् was यशोवर्मन्. A lost drama entitled रामाभ्युदय written by one यशोवर्मा probably belongs to him. Some verses written by a poet called यशोवर्मन् are also preserved in the कवींद्रवचनसमुच्चय, and सुभाषितावलि. Possibly they are written by शंकरवर्मन् alis यशोवर्मन्. " page 175.

ते असें म्हणतात– शंकरवर्मा या राजाच्या पदरीं जयंतभट्ट नांवाचा कोणी कवि होता. त्यानें न्यायमंजिरी, न्यायकलिका, आणि आगमडंबर या नांवाचे तीन ग्रंथ लिहिले. त्यांपैकीं न्यायमंजिरी आणि आगमडंबर या दोन्ही ग्रंथांत जयंतभट्टानें शंकरवर्मन् राजाचा उल्लेख केलेला आहे.

Acc. to the contents of a drama callad आगमडंबर written by जयंतभट्ट, a contemporary of शकरवमन्, the king had another name यशोवर्मन्. "

–[Political Back ground Early History & Culture of काश्मीर. ले० सुनील चंद्र रे. पृ० ५१]

सूक्तिमुक्तावलींत पान ४८ वर शंकरवर्मा या कवीचा 'पातुं श्रोतृरसायनं रचयितुं वाचः सतां संमताः', इत्यादिक श्लोक राजशेखरकवीच्या वर्णनाच्या अनुसंधानानें आढळतो. हा श्लोक राजशेखर कवीच्या बालरामायणांत सांपडतो. हा श्लोक तेथें सूत्रधाराच्या तोंडीं आहे. 'शंकरवर्मा' तेथें एक 'सभ्य' आहे. तो 'श्रोता' आहे. नाटकांत त्याच्या तोंडीं हा श्लोक नाहीं.

शंकरवर्मन् or कृष्णशंकरवमन् was another contemporary poet (of राजशेखर). He is called सभ्य in the बालरामायण and गोष्ठीगरिष्ठ in the विद्धशालभंजिका, ... कर्पूरमंजरी

– Harvard University.

' अमृतममृतं, चंद्रश्चंद्रः, तथांबुजमंबुजं, ' इत्यादिक श्लोक सूक्तिमुक्तावलींत राजपुत्रविजयपालस्य; भांडारकरांच्या रिपोर्टांत शंकरवर्मणः शार्ङ्गधरपद्धतींत कस्यापि; अशा तीन निरनिराळया नांवांनीं सांपडतो.

भोजप्रबंधामध्येंहि या शंकरकवीचा उल्लेख आहे, आणि त्याचे श्लोकहि आहेत-भोजप्र. पान १७.

हा शंकरकवि, ' अयं अवंतिवर्मणः पुत्रः; अस्य नाम्ना समुपलक्ष्यमाणः श्लोकः तु राजशेखरकृतौ बालरामायणे वर्तते, ' असा सूक्तिमुक्तावलीच्या प्रस्तावनेंत उल्लेख आहे. पान ६१.

अवंतिवर्मा हा काश्मीरचा राजा. त्याचा मुलगा हा शंकरवर्मा. (He) Scandalized his subjects by introducing an ingenices scheme of fiscal oppression. काश्मीर ले. Dr. सुफी. Vol. 1. पृ. ५७ या अवंतिवर्म्याच्या पदरीं ध्वन्यालोककर्ता आनंदवर्धन होता. त्यानें 'रामाभ्युदय' नाटकाचा उल्लेख केल्याचें मागें सांगितलेंच आहे.

वाक्पति

वाक्पति नांवाचा जो कवि त्याच्या पदरीं होता, त्यानें 'गउडवहो' नांवाचें १२०९ श्लोकांचें अर्धमागधी भाषेंत एक काव्य लिहिलें आहे. 'मधुमथनविजय' या त्याच्या आणखी एका प्राकृतकाव्याचा त्यानेंच उल्लेख केलेला आहे (गउडवहो ६९ श्लोक.)

'गउडवहो' या सुदीर्घ काव्यांत 'गौड राजाचा वध यशोवर्म्यानें केला.' असा अर्थ व्यक्त करावयाचा आहे. पण तो राजा कोण, याचा नामनिर्देश कोठेंहि नाहीं. यशोवर्म्यासंबंधी हा कवि लिहितो -

अह तस्स थिरभुयक्खंभणिमियणीसेस भुयणभारस्स।
आसि कविरायइंधो वप्पइ राओत्ति पणइलवो ॥ ७९७.

ज्याच्या स्थिरभुजांच्या खांबावर सर्व भुवनांचा भार टाकला गेलेला आहे, अशा त्या यशोवर्म्याचा किंचित्-प्रिय असा कविराजेंद्र वाक्पतिराज होता.

हा राजा सर्वगुणसंपन्न होता. (आश्रित असें नाही, तर कसें म्हणणार ?) हा यशोवर्मा चंद्रवंशाचा होता. १०६४-१०६५. यानें जंबु संपूर्ण भारत जिंकलेलें होतें. त्याचा दिग्विजय असा–

गौडराजाच्या वधानंतर लवंगांनीं सुगंधित झालेल्या समुद्रकिनारीं तो आला. ४१८. तेथें वंगराजाचा पराजय केला. ४२१. तेथून दक्षिण देशाच्या राजांना जिंकून तो मलयपर्वताकडे गेला. ४२३. तिकडे पारसिक लोकांशीं युद्ध करून त्यांना जिंकलें ४३९. मग नर्मदातीरावर आला ४६०. तिकडून तो मरुप्रदेश म्हणजे मारवाड प्रदेशांत गेला ४७१. नंतर श्रीकंठ प्रदेश म्हणजे स्थानेश्वर, कुरुभूमि. बाण व हर्ष याच प्रदेशांतील ४७२. तेथून तो अयोध्येला आला ४९५.

अनुक्रमणिका





महेंद्र पर्वत म्हणजे हिमालय पर्वत. तेथें जाऊन त्याच्याहि पलीकडे तो उत्तरेकडे गेला ५११. तेथून तो परत कान्यकुब्ज येथें आला ६९५.

यांतील अतिशयोक्त वर्णनाचा भाग सोडला, तरी एवढें खरें मानावयास कांहीं अडचण नाहीं कीं हा यशोवर्मा त्याकाळीं एक बलाढ्य राजा होता, आणि त्यानें आपलें साम्राज्य बरेंच मोठें वाढविलें होतें. ललितादित्यासारख्या बलाढ्य शत्रूला आव्हान करण्यासारखी त्याची साम्राज्यसंपदा होती.

गउडवहोमध्यें ललितादित्याच्या स्वारीचा किंवा जयापीडाच्याहि स्वारीचा उल्लेख नाहीं. त्रिपाठी तर असेंच म्हणतात कीं, " कल्हण " narrative of यशोवर्मन्'s Overthrow by ललितादित्य early in the catter's reign must be viewed *fabricated and out-and-out bogus one.*

ललितादित्य : Indian Culture 1947. इतिहासांत त्यानें चीनकडे एक राजदूत पाठविला होता असें नमूद आहे :

King of Central India J-cho fan-ma यशोवर्मा who is recorded to have sent in 731 his minister Seng-po-to to the Chinese court with the object and the result no-body knows.

ललितादित्य : Indian Culture 1947 याचाहि उल्लेख गउडवहोमध्यें नाहीं. भवभूति त्याच्या पदरीं होता, असा निर्देश नाहीं. भवभूतीच्या काव्यांतील कांहीं विशेष मात्र या माझ्या काव्यांत आहेत, असा उल्लेख मात्र आहे. ७९९. 'माझा श्रीकमलायुधाला नमस्कार असो,' अशा अर्थाचें ७९८ क्रमांकाचें काव्य लिहून 'तो त्याचा गुरू असावा,' असें टीकाकारांना मानावयाला लावलें आहे.

धनपाल नांवाचा एक गद्य संस्कृत कवि होऊन गेला. त्यानें 'तिलकमंजरी' नामक एक कादंबरी लिहिली. तिच्या प्रस्तावनेंत या वाक्पतिराजाचा उल्लेख आहे. 'तो एक कवि होता. त्याला एका राजानें तुरुंगांत टाकलें. तेथें त्यानें गउडवहो हें प्राकृत काव्य लिहिलें. तें त्यानें यशोवर्मा राजास दाखविलें. तें त्याला आवडलें. तेव्हां त्यानें त्यास कारावासांतून मुक्त केलें. हा पूर्वीचा एक राजपुत्र होता. पण आतां तो कान्यकुब्जाधीश्वर यशोवर्म्याच्या दरबारीं एक कवि म्हणून राहिला.' असा उल्लेख मिळतो. अशीच हकीकत यशस्तिलकचंपूमध्येंहि प्राप्त होत आहे. ही अशीच हकीकत राजशेखरसूरिकृत प्रबंधकोषांतहि मिळते.

वाक्पति किंवा वाक्पतिराज हें नांव माळव्याच्या किंवा धाराराज्याच्या नृपावळींत सांपडतें. भोजाचा चुलता जो मुंज परमार त्याला वाक्पति ही पदवी होती.

भवभूति

भवभूति हा कवि या यशोवर्म्याच्या दरबारीं होता, असें राजतरंगिणीतील उल्लेखावरून अनुमान करतां येतें. यानें तीन नाटकें लिहिलेलीं उपलब्ध आहेत. पण या तीनहि नाटकांत आपल्या आश्रयदात्याचें नांव त्यानें दिलेलें नाहीं. संस्कृत नाटककर्ते आपली स्वतांची हकीकत फारशी देत नाहींत. पण भवभूति त्याला अपवाद आहे. त्यानें आपली बरीचशी माहिती दिली आहे, पण आश्रयदात्याचें नांव कोठेंच दिलेलें नाहीं. **पण बारकाईनें रामावरच्या दोन्हीं नाटकांचा विचार करतां असें वाटू लागेल कीं यशोवर्म्याचा दिग्विजयच महावीरचरितांत वर्णिलेला असावा; आणि उत्तररामांत त्या यशोवर्म्याचेंच उर्वरित दुःखी आयुष्य थोडासा बदल करून वर्णिलेलें असावें.** उत्तररामांतील गर्भांकांत 'रामाला त्याचीं मुलें प्राप्त होतात, आणि सीताहि प्राप्त होत आहे,' हा भाग वाल्मीकि रामायणाला धरून नाहीं. 'नाटक शोकान्त नसावें,' या नियमाच्या परिपालनार्थ तें सुखान्त केलें, असें म्हणणें बरोबर वाटत नाहीं. **यशोवर्म्याचें कौटुंबिक चित्र प्रेक्षकांना दाखविण्यासाठीं ती साभिप्राय रचना असावी.**

केवळ उत्तररामावरून ही गोष्ट लक्ष्यांत येणार नाहीं. जैन कवि राजशेखरसूरि यानें प्रबंधकोष नामक एक कथाकोष लिहिलेला आहे. त्यानें बप्पभट्टि नामक एका जैन दिगंबर आचार्यांची कथा सांगितलेली आहे. ती कथा येथें संपूर्ण सांगत नाहीं. प्रस्तुत विषयाशीं संलग्न भागच मी येथें देत आहे.

कनोजचा यशोवर्मा नामक एक राजा होता. त्याला यशोदेवी नांवाची पत्नी होती. ती त्याची आवडती राणी होती. ती गरोदर राहिली. तेव्हां प्रजाजनांनीं





तिजबद्दल संशय घेतला. राजाला तें आवडलें नाहीं. त्यानें तिचा त्याग केला. त्याच्या राज्याच्या सीमेवरच गोपगिरि म्हणजे आधुनिक ग्वॉल्हेर होतें. माळव्याचीहि सरहद्द तेथें संपत होती. त्या ठिकाणीं तिला टाकलें. तेथेंच ती प्रसूत झाली. तिला मुलगा झाला. त्याचें नांव 'आम.' राजाला आनंद झाला. त्यानें त्या राणीला पुत्रासमवेत पुनः घरीं आणिलें.

सर्व संस्कृतज्ञांच्या समोर उत्तरराम आहेच. त्यांनीं विचार करून पहाण्यासारखें आहे, असें मला वाटतें.

कनोजच्या स्वामित्वाचा लढा

आणि 'आम' हें नांव कथाविषयकच म्हणजे काल्पनिक अस समजण्याचें कांहीं कारण नाहीं. 'आम' हें एका ऐतिहासिक पुरुषाचेंहि नांव आहे, असें दिसून येईल. 'वज्रायुध' हें खरें नांव. तो यशोवर्म्यानंतर कनोजचा राजा झाला. यशोवर्म्यानें आपल्या वृद्धापकाळीं 'आमला' गादीवर बसविलें.

कनोजच्या राजघराण्याचा इतिहास पहातां असें दिसून येईल कीं अवंतिवर्म्यानें तें राज्य चालविलें. त्याचा मुलगा ग्रहवर्मा. त्याला स्थानेश्वर येथील प्रभाकर वर्धनाची मुलगी राज्यश्री दिली होती. त्या ग्रहवर्म्यांचा खून झाला, तेव्हां बंगालचा म्हणजे गौडांचा राजा शशांक आणि माळव्याचा राजा देवगुप्त हे एकत्र आलेले होते. वर्धन घराण्याशीं या दोन्हीहि घराण्यांचें रक्ताचें नातें होतें. हर्षवर्धन हा प्रभाकराचा मुलगा, म्हणजे ग्रहवर्म्याची पत्नी जी राज्यश्री तिचा भाऊच. त्यानें बहिणीसाठीं देवगुप्त आणि शशांक यांचा पराजय केला. बहिणीच्या इच्छेप्रमाणें स्थानेश्वरचें राज्य आणि कनोजचें राज्य एकत्रित केलें. तो तेथेंच राहिला.

त्याच्या मृत्यूनंतर सुमारें १०० वर्षें कनोजवर अराजकच माजलें होतें. त्यानंतर यशोवर्मा उदयास आला. त्यानें दिग्विजय केला, चीन आणि नेपाळशीं राजकीय संबंध राखले. काश्मीरच्या ललितादित्यानें आणि जयापीडानेंहि त्याचा पराभव केला. त्याच्यानंतर वज्रायुध आला. काश्मीर नरेश जयापीड यानें त्यास पदच्युत केलें. त्याच्यामागून इंद्रायुध गादीवर आला. त्याचा पराभव बंगालच्या धमराजानें केला. नंतर चक्रायुध गादीवर बसला. गुर्जरप्रतिहार वंशांतील नागभट्ट २ रा, यानें चक्रायुधास जिंकलें. पण या नागभट्टाचा पराभव दक्षिणेकडील राष्ट्रकूट वंशीय ३ रा. गोविंद यानें केला. तरीपण कनोजवरील प्रतिहारांची सत्ता कमी झालेली नाहीं. त्याच्यानंतर भोज गादीवर आला. त्यालाच मिहिरभोज असें म्हणतात. त्यानेंच पाल आणि राष्ट्रकूट या वंशांचा पूर्ण मोड केला, व आपलें राज्य पश्चिमसमुद्रापासून ते पूर्वसमुद्रापर्यंत वाढविलें. याच्यानंतर महेंद्रपाल आणि महीपाल. त्यावेळीं राजशेखर नांवाचा कवि त्यांच्या दरबारीं होता. तो स्वतांस भवभूतीचा अवतार समजत असे.

मागें सांगितलेला 'आम' राजपुत्र हा म्हणजे वज्रायुध. त्या 'आम'चा म्हणजे वज्रायुधाचा मुलगा डुंडुक म्हणजे इंद्रायुध. या इंद्रायुधाचा पाडाव झाला (प्रबंधकोषांत खून झाला अशी हकीकत लिहिली आहे.). तेव्हां चक्रायुध गादीवर आला. त्याला नागभट्टानें पराभूत केलें. त्यानंतर गादीवर आला तो भोज (प्रतीहार.). तेव्हां कथाकोषांत सांगितलेली हकीकत इतिहासाच्या हकीकतीला बरीच सुसंगत आहे, असें दिसून येईल. या कनोजच्या स्वामित्वासाठीं प्रतीहार, पाल आणि राष्ट्रकूट हे तीन वंश सुमारें १०० वर्षें आपसांत लढत होते. प्रत्येकानें कांहीं काळ कनोजवर वर्चस्व गाजविलेंहि, पण त्यांत प्रतीहार राजेच अखेर बलवान् ठरले, असें इतिहास सांगतो.

या यशोवर्म्याचा चीनशीं संबंध आलेला होता. तेव्हां चीनचा इतिहास चाळून पहातां आणखी माहिती मिळवयास हवी. नेपाळचा इतिहास अजून नीटसा उपलब्ध नाहीं. त्यांतूनहि माहिती जमा होणें शक्य आहे.

सांगण्याचा तात्पर्यार्थ असा कीं या यशोवर्म्याची अशी चौफेर माहिती मिळविल्याशिवाय भवभूतीचीहि पण निश्चित माहिती मिळणार नाहीं. आणि त्यामुळें निश्चित काल कोणता, हेंहि ठरवतां येणार नाहीं. हें सर्व प्रयत्नशील विद्वानांच्यासाठीं, असो.

श्री. के. वा. आपटे

भगवद्गीता : मोक्षस्वरूप

भगवद्गीतेच्या प्रारंभापूर्वी "भगवद्गीताध्यान"[1] या शीर्षकाखालीं कांहीं श्लोक दिले जातात. त्यांतील एक श्लोक असा आहे : 'सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः । पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ॥' या श्लोकाचा मथितार्थ असा कीं गीता ही उपनिषदांचें सार आहे.

गीतेच्या प्रत्येक अध्याया-अंतीं जीं समाप्ति[2]-सूचकें आहेत, त्यांत गीता ही उपनिषद् आहे, असें स्पष्टच म्हटलेलें आहे. गीता व उपनिषदें यांचा परस्पर-संबंध हा एका स्वतंत्र विस्तृत लेखाचा विषय होईल. पण येथें एवढें सांगितलें म्हणजे पुरे कीं गीता ही अगदीं उपनिषदांसारखी आहे.

उपनिषदांत एकच एक असें तत्त्वज्ञान, इत्यादि ग्रथित नसून अनेक मतमतांतराचें विवरण व उल्लेख तेथें झालेले आहेत. ही वस्तुस्थिति गीतेच्या बाबतींतहि अगदीं सत्य आहे. गीता अधिकार[3]-भेद मानते; साहजिकच भिन्नाधिकारी मुमुक्षूंसाठीं भिन्न भिन्न तत्त्वप्रणाली, साधनमार्ग, इत्यादींचा निर्देश गीतेंत येणें, हें युक्तच ठरतें. आणि गीतेंतील मोक्षाची कल्पना हीहि याला अपवाद नाहीं. उपनिषदांत[4] निरनिराळ्या स्थळीं जसे मोक्षविषयक विविध विचार व्यक्त झालेले आढळतात, तसेच ते गीतेंतहि[5] आढळतात.

गीता ही परंपरेनें मोक्षशास्त्रच मानली जाते. आणि "मोक्षस्वरूपाचें वर्णन, मोक्षोपायांचें विवेचन, मुमुक्षूला अत्यावश्यक असणाऱ्या गोष्टींचा निर्देश व त्याचा आचार, विचार, इत्यादि कसे असावेत, हें सांगणारें तें मोक्षशास्त्र," या व्याख्येच्या दृष्टीनेंहि पाहिलें तरी हा सर्वभाग गीतेंत सविस्तर आढळत असल्यानें गीतेला मोक्षशास्त्र म्हणण्यास कांहीं प्रत्यवाय रहात[6] नाहीं.

गीतेंतील मोक्षाचे उल्लेख ठिकठिकाणीं विखुरलेले[7] आहेत. त्यामुळें गीतेंतील मोक्षस्वरूपाचा एकसंध विचार करतांना हे सर्व निर्देश योग्यप्रकारें एकत्र आणून त्यांच्या आधारें मोक्षस्वरूपाचें वर्णन करणें आवश्यक आहे.

गीतेंत आलेल्या मोक्षस्वरूप–वर्णनांचे मुख्य दोन भाग पडतात : (अ) सांसारिक (ऐहिक) जीवन

---

१. डॉ बेलवलकर-संपादित भगवद्गीता पहा.

२. इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु. .... ।

३. 'भगवद्गीतेचा मोक्षोपदेश,' नवभारत, जुलै १९५७ पहा.

४. उपनिषदांतील मोक्षविषयक अवतरणें या लेखांत तळटीपांत दिलीं आहेत.

५. गीतेचें महत्त्व वर्णितांना "सर्वशास्त्रमयी गीता" असें जें एकवचन येतें, तेंहि या दृष्टीनें महत्त्वाचें आहे.

६. येथेंच मुद्दाम एका गोष्टीचा निर्देश करण्यास हरकत नाहीं : ज्या महाभारताचा गीता ही एक भाग मानली जाते, तें महाभारतहि मोक्षशास्त्र म्हटलें जातें. तसेंच, महाभारतांतील आदिपर्वांत पर्व-अनुक्रमणिकेंत भीष्म-पर्वाबद्दल-जेथें गीता येते-सांगतांना जो एक श्लोक येतो, तोहि महत्त्वाचा आहे. हा श्लोक असा :

कश्मलं यत्र पार्थस्य वासुदेवो महामतिः ।
मोहजं नाशयामास हेतुभिर्मोक्षदर्शिभिः ॥ – महा. आदि. अ. २, २४६–२४७.

७. अर्जुनाचा मूळ प्रश्न (२·७) हा 'निश्चितश्रेय' सांगण्याबद्दल आहे; पुनः ३·२ मध्यें "ज्यामुळें मला 'श्रेय' मिळेल तें निश्चित सांग," अशी अर्जुनाची भूमिका आहे; आणि ५·१ मध्यें "संन्यास व योग यांतील मला श्रेय कोणता तें सांग," असें अर्जुनाचें म्हणणें आहे. याला उत्तर म्हणूनच कीं काय गीतेंत सर्वत्रच मोक्षप्राप्तीचे उल्लेख येतात.

अनुक्रमणिका

आणि मोक्षस्थिति यांची गर्भित तुलना, व संसार-स्वरूपाच्या अगदीं विरुद्ध असणारें मोक्षस्वरूप, यांचें विवेचन पहिल्या भागांत येतें. (आ) सत्तत्त्वाला (reality)—मग त्याला पर अथवा परम वा उत्तम पुरुष म्हणा किंवा ईश्वर वा परमेश्वर वा परमात्मा अथवा ब्रह्म अगर परब्रह्म संबोधा, त्याला—अनुलक्षून होणारें मोक्षस्वरूपाचें विवरण, हें दुसऱ्या भागांत येतें.

आतां, गीतेंतील हीं दोनहि प्रकारचीं विवरणें पुढें दिलीं आहेत.

(अ) संसार विरुद्ध मोक्ष

(१) संसार हा अशुभ आहे; तो मृत्यूच्या भीतीनें ग्रासलेला आहे. मोक्ष प्राप्त झाला कीं मृत्यूची मीति उरत नाहीं, मृत्युग्रस्त संसारांतून[८] उद्धार होतो. (२) मृत्युग्रस्त संसाराचा मोक्ष प्रतियोगी आहे, हें स्पष्ट करण्यास मोक्षनिदर्शक "अमृत" हा शब्द गीतेनें (२·१५; १३·१२; १४·२०) उपयोजिलेला आहे. (३) "पुनरपि जननं पुनरपि मरणं पुनरपि जननीजठरे शयनम्" हा संसार. वारंवार जन्म घ्यावा लागतो याचें कारण कर्म, आणि या कर्मानेंच बंधप्राप्ति होते. हा बंध नाहींसा झाला कीं "संसारांतून सुटका" होते म्हणजेच मोक्ष प्राप्ति होते. म्हणून "पापपुण्यांतून[१०] सुटका" (भ. गी. २·३८; ४·२१; ४·३६; ५·१०; १०·३; १८·६६) किंबहुना "सर्व कर्मांचा नाश[११]" (भ. गी. २·५०; ४·२३) आणि तदनुषंगानें "कर्म-बंधांचा[१२] नाश" (भ. गी. २·३९; ३·३१; ४·१४; ४·४१; ५·७; ९·२८), साहजिकच "या संसारीं परत न येणें" म्हणजेच "अनिवृत्ति" (भ. गी. ८·२१; १५·४; १५·६) अथवा "अपुनरावृत्ति[१३]" (भ. गी. ५·१७) म्हणजेच "पुनर्जन्म—अभाव" (भ. गी. ४·९; १३·२३), अशा शब्दप्रयोगांत गीतेनें मोक्षाची कल्पना सांगितलेली आहे. (४) सर्व संसार हा सत्त्व, रज व तम या त्रिगुणांनीं व्याप्त आहे; व हे तीनहि गुण बंधनकारक आहेत (भ. गी. १४·५–८). त्रिगुणातीत होणें (भ. गी. १४·२०) म्हणजेच मुक्त होणें. निराळ्या शब्दांत, गुणमयी मायेच्या पलीकडे जाणें म्हणजे मोक्ष (भ. गी. ७·१४ पहा). (५) संसारांत असेपर्यंत दुःखांतून[१४] सुटका नाहीं. ऐहिक जीवनांत त्रिविध ताप प्राणीमात्राला त्रास देत असतात. त्यामुळें जंतूंची सारखी तडफड व तळमळ चालू असते. संसारांत जें कांहीं तथाकथित सुख मिळतें (असें वाटतें) तें 'जवापाडें' असतें. याउलट, मोक्ष हें संसारातीत, श्रेष्ठ[१५] (पर) (भ. गी. ३·१९; १३·३४), (त्रिविध) तापरहित (अनामय) (भ. गी. २·५१) स्थान आहे; मोक्षांत आत्यंतिक, शाश्वत,[१६] अक्षय सुख आहे

८. अशुभात् संसारबन्धनात् (शंकराचार्य)—४·१६; ९·१; मरणातीतता—१३·२५; संसारांतून उद्धार—१२·७ (भ. गी.) 'मृत्यूच्या पलीकडे जाणें' ही कल्पना "तमेव विदित्वातिमृत्युमेति" (श्वेता. ६·१५) याप्रकारें उपनिषदांतहि आढळते.

९. उपनिषदेंहि मोक्षनिर्देश करण्यास "अमृत" शब्दाची योजना करतात. उदा० विद्यया विद्यन्तेऽमृतम् । केन २·१२: विद्ययामृतमश्नुते । प्रश्न ३·१२.

१०. येथें गीतेनें सर्वत्र पापाचा निर्देश केला आहे; पण उपलक्षणेनें सर्वत्र पुण्यहि अभिप्रेत आहे.

११. 'कर्मांचा संपूर्ण नाश म्हणजे मोक्ष,' अशी जैन-दर्शनाचीहि भूमिका आहे. उदा.—खीणे य कम्मे मोक्खो करहिओ चेव । कथाकोश, पृ ८४. (कर्मनाश, झाला म्हणजे मोक्ष हातांतच आहे); तसेंच, "बन्ध-हेत्वभावनिर्जराभ्यां कृत्स्न-कर्म-विप्रमोक्षः मोक्षः" । —तत्त्वार्थसूत्र १०·२.

१२. उपनिषदांतहि "ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः" (श्वेता. १·८) अपि "कर्म लिप्यते नरे" (ईश २), या शब्दांत कर्म-व कर्मबंध-नाश म्हणजे मुक्ति ही कल्पना आलेली आहे.

१३. छांदोग्य उपनिषदांत (८·१५·१) 'न च पुनरावर्तते' असें सांगितलेलें आहे.

१४. कारण "दुःखासी कारण जन्म घ्यावा" (श्रीतुकाराममहाराज); आणि "जन्म दुःखं जरा दुःखं जाया दुःखं पुनः पुनः । संसारसागरे दुःखम्," अशी वस्तुस्थिति आहे.

१५. तैत्ति. उप म्हणतें- 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' । (२·१)

१६. पहा 'तेषां सुख शाश्वतं नेतरेषाम्' । श्वेता. ६·१२

अनुक्रमणिका





(उत्तमसुख- ६·२७; ब्रह्मसंस्पर्शमुक्त आत्यंतिक, सुख- ६·२८; अक्षयसुख- ५·२१), श्रेष्ठ प्रकारची, आत्यंतिक, शाश्वत शांति[१७] आहे. [येथेंच मुद्दाम एका गोष्टीचा उल्लेख केला पाहिजे : आत्यंतिक दुःख-नाश म्हणजेच मोक्ष, ही कल्पना न्याय व सांख्य या दर्शनांचीहि आहे. पण त्यांच्या मतें मुक्तस्थितींत सुख नाहीं. पूर्वमीमांसा-दर्शनाचें मतहि असेंच आहे. बुद्धाचें "निर्वाण" म्हणजे सुद्धां दुःखनाश, संपूर्ण शांति, (कधीं आनंदस्थान) असेंहि वर्णन आढळतें.[१८]] (६) आणि मोक्षाला अनुलक्षूनच गीतेनें "निःश्रेयस" (५·२), "सिद्धि" (१२·१०; १८·४६), "सांसिद्धि" (३·२०;१८·४५), "श्रेष्ठ (परा) सिद्धि" (१४·१), अशा संज्ञा[१९] वापरल्या आहेत. [येथेंहि जातां जातां सांगतां येईल कीं मोक्षनिदर्शक 'सिद्धि' हा शब्द जैन वाङ्मयांतहि याच अर्थानें आढळतो. उदा- (१) तया कम्मं खवित्ताणं सिद्धिं गच्छइ नीरओ । (दसवेयालियसुत्त ४·२४) (२) सिद्धिं विमाणाइं उवेंति ताइणो । (दस. ६·९) (३) सव्वं कम्मं खवित्ताणं सिद्धिं पत्ता अणुत्तरं । उत्तराध्ययनसूत्र २२·४८]. (७) मोक्ष हें एक (संसार-विलक्षण) पद (स्थान) आहे (भ. गी. १५·४). हें स्थान (त्रिविध) तापरहित (अनामय) आहे (भ. गी. २·५१). हें स्थान (गति) श्रेष्ठ, सर्वोत्कृष्ट[२०] (पर) आहे; हें स्थान आद्य (भ. गी. ८·२८), अव्यय (भ. गी. १५·५), शाश्वत (भ. गी. १८·५६) आहे.[२१]

(आ) सत्तत्त्वाला अनुलक्षून मोक्षाचें स्वरूप

गीतेंत अनेक सत्तत्त्वांचा निर्देश आहे. त्यांना अनुलक्षून गीतेनें सांगितलेलें मोक्षस्वरूप पुढीलप्रमाणें :—

(१) (क) परम पुरुषाप्रत जाणें (८·८), (ख) ईश्वरा-(श्रीकृष्णा) प्रत जाणें (४·९; ७·१९; ७·२३; ९·२५; ११·५५; ८·७; ९·३४; १८·६५; १८·६८), (ग) ब्रह्मप्रत[२२] जाणें (४·२४; ४·३१; ५·६; ८·२४) म्हणजे मोक्षप्राप्ति होय. (२) मोक्ष म्हणजे ईश्वरप्राप्ति (१२·४; १२·९) अथवा ब्रह्मप्राप्ति[२३] (१८·५०) होय. (३) मोक्षलाभ म्हणजे ईश्वरांत प्रवेश होय (११·५४; १८·५५). (४) मोक्ष म्हणजे ईश्वरांत वास (१२·८) किंवा ब्रह्मांत वास होय (२·७२; ५·१९–२०). (५) याखेरीज, उत्तरकालीन तात्त्विक वाङ्मयांत सुस्पष्ट झालेली चतुर्विध

---

१७. शांति (मोक्षलक्षणा – पैशाचभाष्य) – भ. गी. २·७०–७१; ५·२९; १२·१२; परा शांति – भ. गी. ४·३९; १८·६२; नैष्ठिकी (आत्यंतिकी – वेंकट ब्रह्म.) शांति – भ. गी. ५·१२; निर्वाणपरमा शांति – भ. गी. ६·१५; शश्वत् शांति – भ. गी. ९·३१. उपनिषदांतहि या 'शांती'चे उल्लेख आढळतातच : 'तमीशानं वरदं देवमीड्यं निचाय्येमां शान्तिमत्यन्तमेति' आणि 'ज्ञात्वा शिवं शान्तिमत्यन्तमेति' (श्वेता ४·११ व ४·१४).

१८. डॉ. जदुनाथ सिंहकृत भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास, खंड २ रा, पृ. २८३, ३२८, ३३१ पहा.

१९. ज्यापेक्षां अधिक श्रेयस् कांहींहि नाहीं, तें निःश्रेयस; मानवी जीवनाची सिद्धि; संसिद्धि – विशेष सिद्धि.

२०. परस्थान – भ. गी. ८·२८; परा अथवा परमा गति – भ. गी. ६·४५; ८·१३; ८·२१; ९·३२; १३·२८; १६·२२.

२१. उपनिषदांतील असें वर्णन –– 'स तु तत्पदमाप्नोति यस्माद्भूयो न जायते' कठ. १·३·८, मोक्ष म्हणजे एखादें विशिष्ट पद, स्थान, गति ही कल्पना जैन-दर्शनांतहि आढळते :–– खवित्तु कम्मं गइमुत्तमं गया । दस. ९·२·२३; धुणिय रयमलं पुरेकडं भ्रसुरमउलं गइं गया । दस. ९·३·१५; छिंदित्तु जाई मरणस्स बंधणं उवेइ भिक्खू अपुणागमं गइं । दस. १०·२१; सिवं अयलं अरुयं अणंतं अक्खयं अव्वाबाहं अपुणरावत्तियं सासयं ठाणं । नायाधम्मकहाओ, सूत्र ५.

२२. ब्रह्म गमयति । प्रश्न ४·४.

२३. ब्रम्हप्राप्तः । कठ २·३·१८; ब्रम्ह समश्नुते । कठ २·३·१४.

मुक्तीची कल्पनाहि – हिचीं बीजें उपनिषदांतहि[२४] आढळतातच - गीतेंत दृग्गोचर होते :— (१) सलोकता :– मुक्त हे आद्य व श्रेष्ठ अशा स्थानीं (८·२८), ईश्वराच्यास्थानीं (८·२१; १५·६) जातात. (२) समीपता :-– मुक्त हे दिव्य अशा श्रेष्ठ पुरुषाजवळ (८·१०), ईश्वराजवळ (८.१५-१६;१०.१०;९·२८) जातात. (३) सरूपताः-मुक्त हे ईश्वरासारखे होतात.[२५] (४) सायुज्यताः-मुक्त हे ब्रह्म होतात (ब्रह्मभूत-५·२४; ६·२७;१८·५४), ब्रह्माशीं संपूर्ण तादात्म्य पावतात (ब्रह्मनिर्वाण–२·७२;५·२४-२६,१४·२६).

वर सांगितलेल्या गीतेंतील मोक्षस्वरूपाच्या वर्णनावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते कीं गीतेंतील मोक्षस्वरूपाचें वर्णन हें उपनिषदांतल्या सारखेंच आहे : उपनिषदांत जशी मोक्षविषयक एकच एक कल्पना आढळत नाहीं. तशीच ती गीतेंतहि आढळत नाहीं. तसेंच, भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या उत्तरकालीन विकासांत मोक्षविषयक अधिक तपशीलांचा जो विचार आढळतो, तो गीतेंत येत नाहीं. यांत कांहींच नवल नाहीं.

येथेंच गीतेनें वापरलेल्या मोक्षनिदर्शक संज्ञांचाहि मुद्दाम उल्लेख केला पाहिजे. कांहींजण समजतात त्याप्रमाणें या संज्ञा मुळींच संदिग्ध नाहींत. वर जागोजागीं दाखविल्याप्रमाणें अमृत, अपुनरावृत्ति, शांति, सिद्धि, इत्यादि संज्ञांना विशिष्ट अर्थ आहे; आणि या संज्ञा-गीतेच्या काळीं प्रचलित असल्यानें गीता त्यांचा उपयोग करते, असें म्हटलें पाहिजे. गीतेनें वापरलेल्या एका विशेष मोक्षनिदर्शक संज्ञेचा उल्लेख येथें मुद्दाम करणें आवश्यक आहे. आणि ही संज्ञा म्हणजे "ब्रह्मनिर्वाण". ब्रह्मनिर्वाण या शब्दाचे अनेक अर्थ विद्वानांनीं दिलेले आहेत. त्या सर्वांचा परामर्श घेणें, हें विस्तारभयास्तव येथें शक्य नाहीं. तेव्हां ब्रह्मतादात्म्य, ब्रह्मैक्यता या अर्थानें गीता ब्रह्मनिर्वाण हा शब्द वापरते, एवढें येथें सांगितलें म्हणजे पुरे.

थोडक्यांत सांगायचें झाल्यास मोक्षस्वरूपविषयक एकच एक असा दृष्टिकोन गीतेंत अट्टाहासानें मांडलेला नाहीं. ज्याला जें मोक्षस्वरूप पसंत पडेल त्याचा त्यानें पुरस्कार करण्यास हरकत नाहीं. साहजिकच, एकाच प्रकारानें मोक्षस्वरूप न सांगतां, त्या काळीं विचारवंत तत्त्वज्ञान्यांत प्रचलित असणाऱ्या मोक्षविषयक अनेक कल्पनांचा गीतेनें निर्देश व संग्रह केला आहे, हें अगदीं उघड आहे.

---

२४. उदाः- एतैरुपायैर्यतते यस्तु विद्वान् तस्यैष आत्मा विशते ब्रह्मधाम । मुंडक ३·२·४; तेषामेव एष ब्रह्मलोकः । प्रश्न १·१५; तेषामसौ विरजो ब्रह्मलोकः । प्रश्न १·१६; तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरंजनः परमं साम्यमुपैति । मुंडक ३·१·२; ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति । मुंडक ३·२·८; स य एवं वेद……सायुज्यं गच्छति । छांदोग्य २·२०·२.

२५. साधर्म्य- भ. गी. १४·२; मद्भाव (= ईश्वरभाव = ईश्वरासारखें होणें, ईश्वरासारखी स्थिति प्राप्त करून घेणें, ईश्वरासारखें स्वरूप मिळविणें) - भ. गी. ४·१०;८·५; १३·१८;१४.१९.





वाचकांचा पत्रव्यवहार –

मानपूरचे राष्ट्रकूट – थोडा खुलासा.

विदर्भातील एक प्रसिद्ध इतिहास संशोधक व लेखक म. म. वा. वि. मिराशी यांनीं 'मानपूरचे राष्ट्रकूट' म्हणून एक महत्त्वपूर्ण लेख लिहिला आहे. हा लेख बरेंच दिवसांपूर्वी भारत इतिहास संशोधक मंडळाच्या त्रैमासिकांत प्रसिद्ध झालेला आहे. हाच लेख त्यांच्या 'संशोधन मुक्तावलि' सर तिसरा ह्या पुस्तकांतहि १९५८ सालीं प्रसिद्ध झालेला आहे. ह्या लेखांत म. म. वा. वि. मिराशी यांनीं सातारा जिल्ह्यांतील जुन्या काळच्या इतिहासावर प्रकाश पाडण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. ह्या प्रयत्नामध्यें त्यांना थोडासा अडथळा आलेला आहे, तो दूर करण्याचा प्रयत्न करण्यासाठीं मी हा लेख लिहीत आहें.

श्री. मिराशी यांनीं 'मानपूरचे राष्ट्रकूट' हा लेख तीन ताम्रपटांच्या आधारें लिहिलेला आहे. पहिल्या ताम्रपटास 'उंडिका वाटिका' ताम्रपट व दुसऱ्या ताम्रपटास 'पांडरंगपल्ली' ताम्रपट असें नांव तज्ञांनीं दिलेलें आहे. तिसऱ्यास नांव दिलेलें नाहीं.

उंडिका वाटिका ताम्रपट

ह्या ताम्रपटांत अभिमन्यु नामक राजानें उंडिका-वाटिका गांव दान दिल्याचा उल्लेख आहे. म. म. मिराशी लिहितात कीं, "उंडिका वाटिका ताम्रपटांत मानाङ्काचा पणतू अभिमन्यु हा मानपुरीं असतांना त्यानें तें दान दिलें असें म्हटलें आहे. हें मानपूर मानाङ्कराजानें आपल्या नांवें स्थापून राजधानीं केलेलें दिसतें व तें कित्येक पिढ्या या वंशाची राजधानी होतें. त्यामुळें ह्या राष्ट्रकूटांस मानपूरचे राष्ट्रकूट म्हणण्यास हरकत नाहीं. हें मानपूर सातारा जिल्ह्यांतील माणगंगा नदीच्या तीरावरील माणगांव असावें. या ताम्रपटांत अभिमन्यु राजानें पेठ पंगरकच्या 'दक्षिण शिव' देवास उंडिका वाटिका गांव दिल्याचा निर्देश आहे......... सातारा जिल्ह्यांत सह्याद्रीच्या शिखरांवर अनेक ठिकाणीं प्राचीन काळापासून पवित्र गणलेलीं शिवालयें आहेत. त्यांपैकींच हें एक असावें. पेठ पंगरकाचा नक्की पत्ता अद्यापि लागलेला नाही."

वरील विवेचनांवरून हा प्राचीन राष्ट्रकूट वंश इ. स. च्या चौथ्या पांचव्या शतकांत सातारा जिल्ह्यांतील मानपूर या गांवीं राज्य करीत होता. त्याच्या अमलाखालीं कृष्णानदीच्या दक्षिणेचा महाराष्ट्र हा मुलुख होता व त्याला कुंतलाधिपति म्हणत असत."

पेठ पंगरकचा पत्ता

'उंडिका वाटिका' ताम्रपटांतील पेठ पंगरकचा पत्ता म. म. वा. वि. मिराशी यांना लागलेला नाहीं. आणि ज्या 'दक्षिणशिव' देवाला उंडिकावाटिका गांव दान दिलेलें आहे, त्याचीहि नीटशी कल्पना त्यांना आलेली नाहीं. श्री. मिराशी यांनीं केवळ ताम्रपट वाचून अनुमानें काढलेलीं दिसतात. सातारा जिल्ह्यांतील हा प्रदेश त्यांनीं पाहिलेला दिसत नाहीं.

हा ताम्रपट देऊन पंधराशेंहून अधिक वर्षांचा काळ लोटल्यामुळें त्या काळच्या गांवांच्या नांवांत साहाजिकच बदल झालेला आहे. पेठ पंगरक हें ठिकाण आज पेठ व पांगरखेल अशा दोन भिन्न गांवांत विभागलेलें आहे. हीं गांवें जवळजवळच आहेत पण एक नाहींत. कदाचित् त्यावेळींहि तीं एक नसावींत, जवळचीं गांवें म्हणून जोड उच्चारलीं गेलीं असावींत. आज अशीं अनेक गांवें जोडीनें उच्चारलीं जातात. सातारा जिल्ह्यांतील खटाव तालुक्यांत बुधाजवळ हीं गांवें आहेत. पेठ हें गांव तर बुधाचाच भाग आहे. बुध गांवाच्या पश्चिमेकडील भागाला पेठ म्हणतात आणि पांगरखेल (पंगरक) हें त्याच्या जवळच स्वतंत्र गांव आहे. ह्या पेठ पंगरकचा 'दक्षिण शिव'देव म्हणजे ह्या गांवाजवळचा ललगूणचा महादेव होय.

खटाव तालुक्याच्या उत्तरेस पश्चिमपूर्व पसरलेली जी डोंगरांची ओळ आहे, तिला महादेवाचे डोंगर म्हणतात. ही रांग म्हणजे सह्याद्रीचाच फाटा आहे. ह्या महादेवाच्या डोंगराच्या रांगेच्या शेवटींच शिंगणापूरचा प्रसिद्ध महादेव आहे. ह्या रांगेतहि अनेक ठिकाणीं देवळें असतील. तेव्हां ह्या डोंगराच्या दक्षिणेला असलेला हा ललगूणचा महादेव, जो ललगूणचा नागनाथ म्हणून प्रसिद्ध आहे, तोच हा ह्या ताम्रपटांतील 'दक्षिण शिव' देव होय हें उघड आहे.

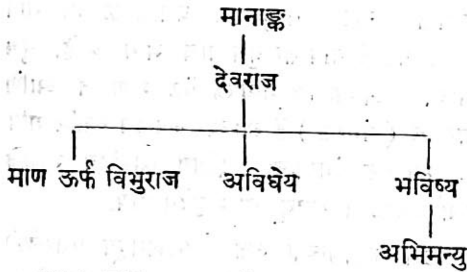
आज येथें उंडिकावाटिका गांव नाहीं हें खरें, पण त्याचें नांव आतां बदललें असावें. उंडिकावाटिका म्हणजे उंडवडी. आज नागनाथाच्या जवळ असलेल्या लहानशा वाडाला पूर्वीं हें नांव असावें. आज ह्या भागांत बुध, ललगुण, नेर वगैरे जीं गांवें प्रसिद्ध आहेत,

त्यापेक्षां त्याकाळीं ' पेठ पंगरक ' अधिक महत्त्वाचें असावें, म्हणून त्याचा उल्लेख ह्या ताम्रपटांत आलेला आहे.

मानपूर कोठें आहे ?

म. म. वा. वि. मिराशी ह्यांना सातारा जिल्ह्याची नीटशी कल्पना नसावी असें मला वाटतें. त्याचें दुसरेंहि कारण हें कीं, मानपुर हें गांव माणगंगा नदीच्या तीरावर आहे असें ते म्हणतात. मानपूर ह्या नांवाचें गांव आजतरी माण नदीच्या कांठीं कोठें नाहीं. राष्ट्रकूट घराण्याचा पहिला मानलेला राजा जो मानाङ्क त्यानें आपल्या नांवावरून ह्या नदीला, भागाला आणि आपल्या राजधानीला नांव दिलेलें असणें शक्य आहे, किंवा ह्या भागाच्या नांवावरून त्यानें आपणाला ' मानाङ्क ' ही पदवी लावून घेतली असावी. मान (अभिमान) हेंच ज्याचें चिन्ह (अङ्क) आहे तो मानाङ्क.

श्री. मिराशी यांनीं मानाङ्काची वंशावळ दिलेली आहे ती अशी :—



आज माण तालुक्यांत माण नदीच्या काठीं म्हसवड हें एक मोठें गांव आहे. तेथें ' माने ' किंवा ' राजेमाने ' नांव धारण केलेलें एक मोठें घराणें नांदत आहे. मानाङ्क हेंच नांव आज ' माने ' असे झालेलें आहे, हें स्पष्ट दिसतें.

ह्या म्हसवडच्या जवळच पूर्वेला ' देवापूर ' म्हणून एक गांव आहे. म्हसवडच्या पूर्वेला जो माणनदीचा एक तलाव आहे, त्या तलावाच्या कांठालाच दक्षिणेला हें देवापूर गाव आहे. मी १९२७ सालीं म्हसवड येथें हेडमास्तर असतांना हा तलाव व हें देवापूर पाहिलेलें आहे. तलावाच्या कडेला बुडलेल्या अवस्थेंत-उन्हाळ्यांत पाणी कमी झाल्यावर स्पष्ट दिसणाऱ्या-राजवाड्याच्या खुणाहि मी पाहिलेल्या आहेत. पायाचे दगड दिसत होते. येथें राजवाडा होता, असें त्यावेळीं मला लोकांनीं सांगितलें होतें.

श्री. मिराशी म्हणतात तें मानपूर येथें असावें आणि मला वाटतें मानाङ्काचा पुत्र देवराज याच्या नांवावरून पुढें ह्याच मानपुरला देवापूर हें नांव पडलेलें असावें. राजवाड्याच्या शेजारींच आज हें गांव आहे. म्हसवडजवळच्या ह्या तलावाला राजेवाडीचा तलाव म्हणतात. तेथें आतां राजेवाडी नाहीं. पण ह्या राजवाड्यावरून व पूर्वीच्या राजेशाहीच्या आठवणीनें कदाचित् तेथें असलेल्या ठिकाणाला राजेवाडी म्हणत असतील.

मानाङ्क व त्याचे वंशज हे जे पहिले राष्ट्रकूटराजे त्यांना कुंतलाधिपति म्हणत होते आणि कृष्णा नदीच्या दक्षिण भागाला कुंतल प्रदेश म्हणत, असें श्री. मिराशी म्हणतात. पण खटाव व माण तालुक्याचा भाग हा कृष्णा नदीच्या दक्षिणेस नाहीं, हें लक्षात घेणें जरूर आहे. सबंध सातारा जिल्ह्याला कृष्णा नदीचें खोरें म्हणतात. कारण ह्या भागांतील सारें पाणी कृष्णेलाच मिळतें. सातारा जिल्ह्यांतील माण नदी खेरीज इतर सर्व नद्या कृष्णेलाच मिळतात. आणि माण नदी भीमेला मिळत असली, तरी भीमा शेवटीं कृष्णेलाच मिळते. तेव्हां सातारा जिल्हा, (आजचे दोन्ही सातारा जिल्हे), कोल्हापूर जिल्हा व बेळगांवचा बराच भाग हे ह्या कुंतलदेशांत मोडत असावेत. कृष्णानदीच्या जवळच असलेलें कुंडल हें गांव ह्या कुंतल देशाची आठवण देणारेंच आहे कीं कसें ह्याचा तज्ज्ञांनीं विचार करावा.

पांडरंग पल्ली ताम्रपट

हा ताम्रपट मानाङ्काचा नातू अविधेय ह्यानें दान दिल्यासंबंधाचा आहे. म. म. वा. वि. मिराशी लिहितात कीं, ह्या " ताम्रपटांत अने नदीच्या तीरावर काम्यक व जावल या वाड्यांसहित पांड्रंग पल्ली गांव दिला असल्याचा निर्देश आहे. ... यांतील अने ही कृष्णानदीस मिळणारी येण्णा किंवा वेणानदी असावी. जावल तर जावळीचें प्राचीन रूप दिसतें. काम्यक गांव ज़वळपास सांपडतें कीं काय पाहिलें पाहिजे. "

श्री. मिराशी म्हणतात त्याप्रमाणें पांडरंगपल्ली ताम्रपटांत उल्लेख असलेली अने नदी, म्हणजे येण्णा

किंवा वेण्णा हीच होय. आज ह्या नदीच्या कांठीं पांडरंगपल्ली गांव कोठें नाहीं पण त्या गांवाच्यावाड्या आजहि आहेत.

वेळें आणि कामथी सातारा तालुक्यांत साताऱ्यापासून दहा मैलांवर मेढ्याच्या बाजूला असलेलीं वेळें आणि कामथी हीं दोन गांवें म्हणजेच पूर्वींचीं जावल व काम्यक हीं गांवें होत. जावल यांचेंच आजचें रूप वेळें. जावळी हें गांव महाबळेश्वराचे पश्चिमेला कोयनेच्या खोऱ्यांत आहे. वेण्णेच्या कांठीं तें नाहीं. आज वेळें हें बरेंच मोठें गांव आहे. पांडरंगपल्ली हें गांवच आज जावलही त्याची वाडी मोठें होऊन स्वतः नष्ट झालें असावें. मी खटाव तालुक्यांत वडूज एथें शिक्षक असतांना ४०।४५ वर्षांपूर्वी 'सुंदरपूर' नांवाच्या एका गांवाचें नांव कागदोपत्रीं पाहिलें होतें. वडूजच्या सातेवाडीच्या पश्चिमेस हें गांव होतें. आज प्रत्यक्ष तेथें गांव नाहीं !

म्हणजे सातारा तालुका हा त्यावेळीं राष्ट्रकूट घराण्याच्या ताब्यांत होता. इतकेंच नव्हे तर पुणें जिल्ह्याचा कांहीं भागही त्याच्या ताब्यांत असावा.

म. म. मिराशी लिहितात कीं, "तिसरा ताम्रपट भारत इतिहास संशोधक मंडळाच्या संग्रहीं पुष्कळ दिवसांपासून आहे. तो पुणे जिल्ह्याच्या दौंड पेट्यांतील भीमा नदीचे कांठीं हिंगणी बेरडी नामक गांव आहे, तेथें सांपडला होता. ... त्यांत राष्ट्रकूटवंशी विभुराजाच्या कारकीर्दीच्या तिसऱ्या वर्षी त्याच्या अनुज्ञेनें त्याची माता व देवराजाची पत्नी महादेवी ह्यावल्लभीनें हिनें एक गांव दिल्याचा निर्देश आहे."

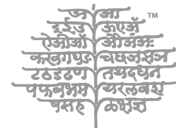
ह्या तिसऱ्या ताम्रपटाच्या प्राप्तीस्थानाबद्दल लिहितांना पुणें जिल्ह्यांतील दौंडपेट्यांतील हिंगणी बेरडी गांवीं तो सांपडला आहे असें म्हटलें आहे, मला त्यासंबंधीं कांहीं म्हणायचें नाहीं; पण वर मीं लिहिलेल्या म्हसवड जवळच्या तलावाजवळ उत्तरेला आजहि हिंगणी म्हणून एक गांव आहे व देवराजाच्या राजधानी लगतच तें आहे, एवढें सुचवावेंसें वाटतें.

राष्ट्रकूट राजा देवराज हा बराच प्रसिद्ध राजा असावा असें वाटतें. कारण म. म. वा. वि. मिराशी यांनीं त्याचे दरबारीं वकील म्हणून कवि कुलगुरु कालिदासाला त्याचा राजा द्वितीय चन्द्रगुप्त-विक्रमादित्य यानें पाठविलें होतें, असें म्हटलेलें आहे.

मी वर केलेल्या थोडयाशा खुलाशानें म. म. मिराशी यांचा 'मानपूरचे राष्ट्रकूट' हा लेख परिपूर्ण होण्यास मदत होईल, अशी मला आशा वाटते.

—कृ. भा. बाबर

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१)	धर्मकोश- व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	... ...	५२-०-०
	कापडी बांधणी	... ...	६४-०-०
(२)	धर्मकोश- उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	... ...	११०-०-०
	कापडी बांधणी	... ...	१२६-०-०
(३)	धर्मकोश- संस्कारकाण्ड भाग १ ला	....	४५-०-०
(४)	मीमांसादर्शन	... ...	३०-०-०
(५)	मीमांसाकोश ... भाग १ ते ४		१३५-०-०
(६)	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	... ...	६-०-०
(७)	हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	...	५-०-०
(८)	वैदिक संस्कृतीचा विकास	... .	६-०-०
(९)	नवमानवतावाद	... ...	२-८-०
(१०)	मानवाचा आदर्श	... ...	३-०-०
(११)	चार्वाक- इतिहास आणि तत्त्वज्ञान, (प्रा. सदाशिव आठवले)	...	३-०-०
(१२)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	...	२-८-०
(१३)	छत्रपति संभाजी महाराज (श्री. वा. सी. बेंद्रे)	....	१६-०-०

अनुक्रमणिका

दुसरी अवस्था

१ ऑक्टोबर १९५८ रोजीं मेट्रिक वजनांचा वापर कांहीं विवक्षित क्षेत्रांत, सर्व राज्यांतील नियंत्रित बाजारपेठांत व केंद्रशासित प्रदेशांत सुरू करण्यात आला. हा बदल पूर्णपणें करण्यासाठीं दोन वर्षांची कालमर्यादा ठेवण्यात आली आहे.

ही दोन वर्षांची कालमर्यादा ३० सप्टेंबर १९६० रोजीं संपेल. त्या नंतर वरील ठिकाणीं मेट्रिक वजनांचा वापर सक्तीचा होईल.

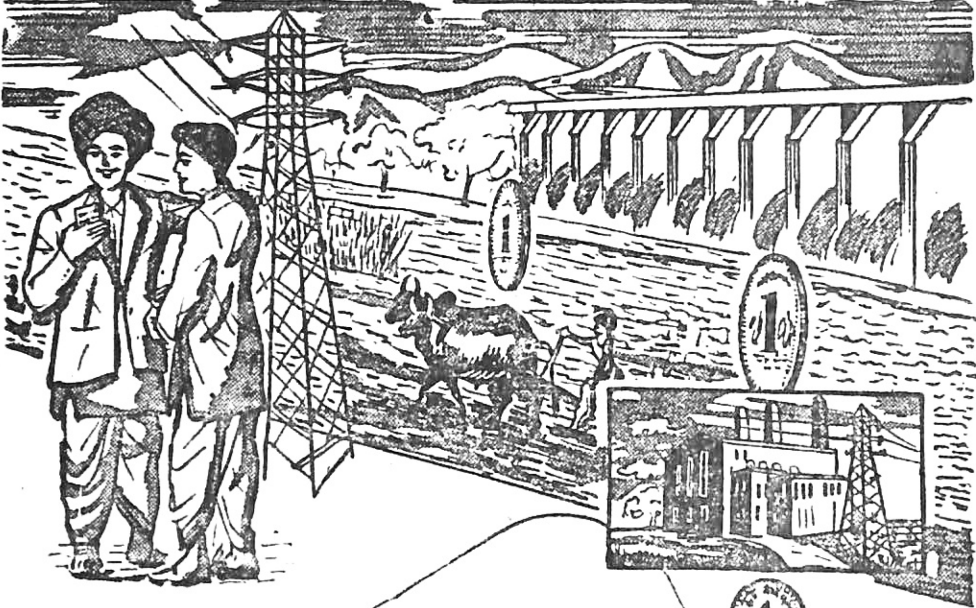
या सुधारणेचा दुसरी अवस्था जारी करण्याची योजना आतां तयार असून सबंध देशाच्या बाकीच्या भागांतही मेट्रिक वजनांचा वापर चालू होईल. केरळ प्रदेशांत मेट्रिक वजनांचा वापर सर्वत्र या पूर्वीच सुरू झाला आहे. आणि त्या नंतर लवकरच इतर राज्यांतही या दशमान पद्धतीचीं वजनें वापरलीं जाऊं लागतील.

साम्य व सरतेसाठीं | मेट्रिक पद्धति

उपयोगांत आणा

भारत सरकार द्वारा प्रकाशित

DA 59/541



अल्प बचत योजनेंत
तुम्ही पैसे गुंतविणें
म्हणजे
राष्ट्राला मदत करणें व
आपलें भवितव्य सुरक्षित करणें होय.

अल्प बचत योजना ही प्रत्येक व्यक्तीसाठी आहे आणि या योजनेंत पैसा गुंतविणारा प्रत्येक इसम केवळ आपला पैसा सरकारी रोख्यांत गुंतवीत नाहीं तर तो राष्ट्र-उभारणीच्या कार्यांत सहभागी होत असतो. भारताची प्रगति मूठभर व्यक्तींवर अवलंबून नसून श्रम करून आणि बचत करून या महान कार्यांतील आपला वांटा उचलणाऱ्या बहुजन समाजावर ती अवलंबून आहे. नवभारत निर्मितीच्या या प्रचंड कार्यास हातभार लावण्याचा मान आपल्याला मिळाला आहे याबद्दल प्रत्येकास अभिमान वाटला पाहिजे.

या योजनेंत पुढील प्रकारांनीं पैसा गुंतविता येईल (१) पांच रुपये किंवा पांचाच्या पटीतील रकमेइतकी, १२ वर्षे मुदतीची नॅशनल सेव्हिंग सर्टिफिकिटें विकत घेऊन (२) १०० रु. आणि त्याच्या पटींतील रकमेइतकी १० वर्षांच्या मुदतीची ट्रेझरी सेव्हिंग डिपॉझिटें घेऊन. (३) पोस्टांत खातें उघडून किंवा/आणि (४) १५ वर्षे मुदतीची ॲन्युइटी विकत घेऊन.



सविस्तर माहितीसाठीं नजिकच्या पोस्ट ऑफिसांत, जिल्ह्याच्या अव्वल कारकुनाकडे किंवा तुमच्या विभागांतील रीजनल सेव्हिंग्ज ऑफिसच्या कोणत्याहि अधिकाऱ्याकडे चौकशी करा.

अल्प बचत योजनेंत पैसे गुंतवा.

मुंबई सरकारच्या प्रसिध्दी खात्यातर्फे प्रकाशित

